吕澂

唯识学思想研究

袁宏禹◎著

人民出版社

吕澂唯识学思想研究

袁宏禹◎著

人民出版社

责任编辑:杨文霞
封面设计:徐　晖
责任校对:王　惠

图书在版编目(CIP)数据

吕澂唯识学思想研究/袁宏禹 著. -北京:人民出版社,2015.6
ISBN 978-7-01-014644-7

Ⅰ.①吕…　Ⅱ.①袁…　Ⅲ.①吕澂(1896~1989)-唯识宗-研究
Ⅳ.①B946.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 055263 号

吕澂唯识学思想研究

LÜCHENG WEISHIXUE SIXIANG YANJIU

袁宏禹　著

人民出版社 出版发行
(100706　北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京市文林印务有限责任公司印刷　新华书店经销

2015 年 6 月第 1 版　2015 年 6 月北京第 1 次印刷
开本:710 毫米×1000 毫米 1/16　印张:22
字数:372 千字

ISBN 978-7-01-014644-7　定价:52.00 元

邮购地址 100706　北京市东城区隆福寺街 99 号
人民东方图书销售中心　电话 (010)65250042　65289539

国家社会科学基金青年项目（批准号：11CZJ006）

序

刘泽亮

唯识学受西洋哲学、科学、心理学的激发而复兴，成为近代中国思想界的一大主潮。甚至有学者提出，在某种程度上说，佛家唯识学乃中国近代哲学之母。吕澂在近现代唯识家中独树一帜，钟情于复兴护法、玄奘系的唯识今学，是中国近现代最有影响力的佛学研究大师之一。

袁君宏禹素喜唯识之学，硕士阶段研究王恩洋唯识思想，在厦门大学攻读博士学位期间，矢志于继续研习法相唯识，选择吕澂唯识思想作为研究论题，毕业后得到国家社科基金青年项目的资助。在厦与我从游三年期间，经常相与切磋琢磨。今以初稿见示，喜其不避艰难的学术勇气与不遗余力的学术探索精神，聊缀片语，权以为序。

毫无疑问，唯识学研究是吕澂思想的重心，但也是争议颇大且很难驾驭和把握的论题，其中充满着诸如理性与信仰等诸多矛盾；同时，如何看待吕澂对中国佛教的严厉批评，也是一个较为棘手的问题，充满着回护与责难的论争。选择这类问题展开深入研究，显示出作者不避艰难的学术勇气。

该书以唯识作为阐释吕澂思想的主线，系统地论述了吕澂以唯识学判释中印佛教，全面揭示出印度佛学、中国佛学与法相唯识的逻辑关联。认为吕澂不仅将唯识与小乘、大乘思想串联起来，把唯识学溯源到印度佛学，也对中国佛教以唯识加以简别，对中国佛教“性觉”思想进行了全面清算，这种理解和叙述方式彰显出吕澂“正本澄源”的学术努力，也为厘定吕澂在现代唯识学史上的地位奠立了扎实的基础。

一般而言，研究谁就捧谁，是一般学者极易误入的歧途。但作者能够正视吕澂思想中的困惑与矛盾，清醒地认识到其定位与评价的多面性，评断有度，

不谀不谤,这种严肃的学术意识和踏实的学术作风,难能可贵。

不仅如此,作者还有着强烈的现实关怀。众所周知,吕澂的思想始终充斥着批判精神。但这种批判的动因与目的何在?论者一直带着这样的疑问展开研究,认为,吕澂所谓的批判,是试图通过复兴玄奘传来的印度纯粹之唯识学,在对中国佛学出现的种种弊端进行纠正、对回归唯识通途中的中国佛学指明方向的同时,实现他改造人生和变革人间社会的目标。从吕澂早期的"美术革命",到晚期致力于把唯识学理论运用到社会实践之中,都体现出其将大乘唯识学内化为转识成智、外化为革新社会的实践目的。因此,该书不以简单地还原吕澂唯识思想为目的,而是将其唯识思想放在近代社会西学东渐、民主与科学思想激荡的时代背景之下加以考察,将吕澂关于唯识思想的探索与当时的社会改新关联起来,认为吕澂唯识学思想的最后落脚点在于试图以唯识开出净化社会的改革良方,致力于唯识学理论在人间的实践推展,充分地揭示出了吕澂唯识学研究返本开新的理论初衷,这种理解,是有见地的。

值得一提的是,吕澂思想涉猎的学科非常广泛,这就要求论者必须于逻辑学、美学以及中国传统儒学、道学等具有广泛的学养和独到的领悟能力,不能拘泥于以佛学论佛学,以唯识谈唯识。论著既有关于吕澂唯识学思想与印中佛学源流关系的阐述,也有对于吕澂唯识学思想与真善美哲思的剖析,这种立足于宏观视域所作的全方位刻画,为读者把握吕澂唯识学思想的立体镜像以至近代唯识学的总体脉络提供了更为全面和广阔的视野。

呈现在读者面前的这本书,上半部是提交博士答辩的主体内容,下半部是根据通讯评议和答辩专家的意见所做的扩展性研究。作为至目前为止学界系统研究吕澂及其思想的第一本专著,就其研究对象的复杂性而言,仍然还有若干问题值得进一步拓展和深化,譬如,吕澂的因明研究与墨辩思潮近代复兴的关联问题,吕澂唯识论理、伦理、美学思想的关联问题,尤其是吕澂作为一代通晓梵、藏、日等多种语言文字的大家,其思想触角中涉猎的原始佛典以及汉藏佛教史研究,诸如之类微宏观的议题,虽然非本书所能完成范围,但亦是吕澂思想研究中必然要严肃面对和深入思考的论题。路漫漫其修远兮,我希望宏禹君日后能够再接再厉,继续钻研,再续新篇,也希望学界能够在吕澂思想研究方面涌现出更多、更好的成果。

2014 年 10 月于厦门大学南光楼

目　录
contents

序 …… 1

导　论 …… 1
一、近现代法相唯识学的复兴 …… 1
（一）唯识宗的终结到唯识学的延续 …… 2
（二）唯识学思潮与哲学科学的际遇 …… 5
（三）三系唯识与多家论唯识的兴盛 …… 12
二、吕澂的生平与著述 …… 16
（一）生平的年代分期 …… 17
（二）著述的整理分类 …… 20
三、吕澂及其思想的总论 …… 25
（一）研究动态综述及创新点 …… 25
（二）吕澂唯识学思想的渊源 …… 30
（三）吕澂唯识学思想的特点 …… 35

上篇：吕澂唯识学思想与印中佛学源流

第一章　正学：吕澂对唯识学教理行证之阐释 …… 43
第一节　教相名言 …… 43
一、阐唯识学“真如”观 …… 43
二、解唯识学“法界”观 …… 48
第二节　分判界说 …… 53
一、分瑜伽、唯识为二宗 …… 53

二、划古、今唯识学有别 …… 57
三、勾印、中唯识传承史 …… 64
第三节　戒行修证 …… 71
一、弘瑜伽行的戒律 …… 71
二、言唯识学的定观 …… 77
第二章　清源:吕澂对唯识学与印度佛学关系之探赜 …… 83
第一节　唯识学与小乘佛学源流 …… 83
一、探唯识学发源于原始《阿含》 …… 84
二、推唯识学传承于部派《毗昙》 …… 89
第二节　唯识学与大乘般若学同源 …… 95
一、申唯识、般若义理不二 …… 96
二、说瑜伽、中观二派合流 …… 101
第三节　唯识学与大乘如来藏学判教 …… 107
一、改《法华》为涅槃学科 …… 108
二、判《华严》为瑜伽学科 …… 113
三、归《楞伽》为唯识典籍 …… 119
第三章　拣择:吕澂对唯识学与中国佛学关系之简别 …… 126
第一节　唯识学与天台宗思想关系的批判与交涉 …… 126
一、批天台宗的“实相”性觉说 …… 127
二、证天台宗学发轫于唯识古学 …… 132
第二节　唯识学与华严宗思想关系的诘难与考源 …… 138
一、诘华严宗的“法界缘起”性觉说 …… 139
二、考华严宗学导源于唯识古、今学 …… 145
第三节　唯识学与禅宗思想关系的拒斥与回溯 …… 150
一、斥禅宗的“心性”本觉说 …… 151
二、定禅学渊源于大乘唯识学 …… 156

下篇:吕澂唯识学思想与真善美哲思

第四章　求真:吕澂对唯识因明与论理思维之辨证 …… 165
第一节　因明典籍译校与分期发展 …… 165

一、译因明典籍及勘对 …… 166
二、谈因明分期和发展 …… 171
第二节　唯识逻辑学与因明认识论 …… 176
一、议玄奘“真唯识量”的形式逻辑 …… 176
二、倡《佛家辩证法》唯识辩证逻辑 …… 180
三、述法称《正理一滴论》因明量论 …… 184
第三节　法相唯识真义辨论 …… 190
一、辨《楞伽》不思议熏变为现识因义 …… 190
二、论《掌珍论》二个比量“真似”义 …… 197
三、诤“真如”是否作“疏所缘缘”义 …… 203
第五章　问善:吕澂依唯识学说对心性伦理之诠解 …… 209
第一节　唯识学“佛性”、“种姓”义 …… 209
一、藉唯识学诠“佛性” …… 210
二、释唯识学“五种姓” …… 214
第二节　唯识学心性思想与儒释道人性观 …… 219
一、讲《华严原人论》儒道佛人论 …… 220
二、以“唯识性”解孔孟人性善说 …… 224
第三节　唯识学界域下的佛学心性论议题 …… 228
一、与熊十力进行“性寂”、“性觉”之争 …… 228
二、同巨赞讨论中国佛学心性明净问题 …… 233
第六章　审美:吕澂对唯识美学系统与理论之解构 …… 238
第一节　从美学斗士向唯识学者的转变 …… 238
一、和陈独秀倡“美术革命” …… 239
二、驳蔡元培“美育代宗教” …… 243
第二节　唯识学教义视域下的美学系统 …… 247
一、建“唯识美学”学科体系 …… 248
二、取立普斯美感“移情说” …… 252
三、择梅伊曼“美的态度说” …… 257
第三节　评析康德与柏格森的美学理论 …… 261
一、评康德的美学思想与唯识论契接 …… 261

二、析柏格森生命美学与唯识论歧出 …… 267
余论:对吕澂唯识学思想的时代性考察 …… 272
一、吕澂"证伪存真"批判思维形成的时代背景 …… 272
（一）沿袭清代、民国时期疑古学风余波 …… 273
（二）受到西方实证主义东渐思潮的影响 …… 275
（三）吸纳日本佛学界考证辨伪治学方法 …… 277
二、吕澂对唯识学实践于人间社会的推展 …… 279
（一）唯识转依义"革新"意涵的弹出 …… 280
（二）佛法不离世间的唯识学三层展开 …… 284
三、对吕澂唯识学思想地位及影响的评价 …… 296
（一）吕澂唯识学思想的纵横向地位 …… 297
（二）吕澂唯识学思想的正负面价值 …… 302

附录一　吕澂与近现代唯识学者的思想比较 …… 308
附录二　对吕澂的主要著述作分类的统计表 …… 319
参考文献 …… 327
索　引 …… 336
后　记 …… 343

导　论

法相唯识学源于印度大乘佛教瑜伽行派，在南北朝时期即输入了中国，唐朝由玄奘系统地译传了护法系唯识今学，然而传承未久，唯识宗即告绝嗣。至唐末五代，古德永明延寿是唯识宗的终结到唯识学延续的标志性人物。延寿融通古今的唯识学思想影响到了明末的唯识学研习，乃至影响到清末民初唯识学的繁兴。中国近现代，唯识学因为受到西方哲学、西方科学、心理学的激发，才遇到了复兴的最佳时机，被一批教界、学界、科学界杰出人士选为传统文化中最堪以回应西方文化挑战的法宝。故而，近现代才出现了三系唯识学鼎立与多家论唯识的兴盛局面，吕澂先生对唯识学的研习及其思想的成熟正是在这样的环境下应运而生。欧阳渐（字竟无）创办南京支那内学院，吕澂任教务长一职，从此他成为一名专职的佛学研究工作者，毕生奉献于佛学，以弘扬玄奘唯识宗学为教旨。吕澂著述颇丰，其涉猎唯识学以及与唯识学有关的著述，占其成果很大的比重。即便涉及佛教史研究、佛典整理考订、中印佛学比较，都以护法——玄奘系唯识今学作为衡量的标尺。

一、近现代法相唯识学的复兴

中国近现代涌现出复兴唯识学的热潮，接续了唐代玄奘唯识宗学，多效仿永明延寿的古今、性相融通理论。随着西学东渐的潮流，法相唯识学的研习与西方哲学、西方科学碰撞出思维火花，形成了三系唯识学和多家论唯识学的局面。三系唯识学分别指“南欧”（欧阳竟无的支那内学院）一系，“北韩”（韩清

净的北平(今北京)三时学会)一系,以及“太虚”(武昌佛学院)一系。除此之外,还有多家对唯识学也颇有研究,知名的有:梁启超、谭嗣同、章太炎、熊十力、梁漱溟、虞愚、蒙文通、韩镜清、守培、巨赞等。吕澂与他们多有切磋、交流,甚至相互激辩,有意无意间达到了弘扬法相唯识的目的。

(一)唯识宗的终结到唯识学的延续

法相唯识之学兴起于4世纪左右印度的无著、世亲。世亲之后,即有十大论师注解其《唯识三十颂》,也就在这个阶段,唯识学输入了中土。北魏菩提流支、勒那摩提合译《十地经论》,通过研习《十地经论》形成了地论宗,并有北道、南道之分。接着,南梁真谛译了《摄大乘论》等,其后学形成了摄论宗。在唐朝时期,中国伟大的翻译家玄奘系统地译传了唯识学的经论,并整体地移植了护法的唯识学,以护法系唯识学为中心,将十大论师之学糅译成《成唯识论》,形成了唯识宗,兴盛一时。然而传承不久,就销声匿迹了。会昌法难中,唯识学典籍多有散佚。

关于唯识宗衰落的原因,学者们观点不一。吕澂认为唯识宗衰落主要有两种原因:一是五种姓说,具有阶级性,与中国传统文化平等观不符合,以致影响了其在中国的流传;二是转依革新说,具有否定现实的意味,与当时的封建统治不协调而受到打击。① 胡适认为其不适合中国人的思想习惯,那种钻牛角尖式的分析不适合中国的语言,这种回到印度去的“古典主义”运动尽管得到了皇帝的支持,结果最终失败了。② 唯识宗虽然凋零了,但唐末五代出现了一位重要的唯识学大师,即永明延寿。

永明延寿广泛地收集了唯识宗的典籍,意图振兴和发扬唯识宗学。延寿佛学思想的最大特点即是“圆融”。在唯识学的心识说方面,他用真如实相一心说圆融地解说了真妄二心说、四心说、五心说、八识说、九识说以及诸心识说等多种理论。他认为,八识说、九识说乃至一至十一识等诸识是能够会通的,诸多心识只是对一心的舒卷不同而已,皆归摄于一心。永明延寿一心圆融诸识思想可分为:一心八识说;一心九识说;一心诸识说。其论

---

① 参见吕澂:《慈恩宗》,《中国佛学源流略讲》,中华书局1979年版,第352页。

② 参见胡适:《中国古代思想小史》,胡适纪念馆1969年版,第106页。

证如下①：

第一，一心八识说。延寿根据唯识宗教义说一心有八种识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识）。延寿还阐述了第八识阿赖耶识与如来藏，以及第八识与真俗境界、所生果、诸转识、种子识等之间的一心圆融关系，已超出了玄奘唯识宗义理。延寿在辨析诸多繁杂问题时，广引唯识宗、摄论宗等学说，以及印度和中国高僧如护月、难陀、护法、马鸣、窥基等人的诠解，并用一心中道的方法论进行了拣择，体现出他用一心说会通诸家学说的圆融思想。

第二，一心九识说。延寿以"名义"中道观对一心九识进行了判别。他认为，"一心"可分为"四名"（即肉团心、缘虑心、集起心、坚实心），"义"可开为"十种"（即"一心十门"义）②。延寿还广引诸经论，说确有九识并赞同此说。他认为，所言一心之八识与九识，只是依据"性"、"相"，对一心所起之"名"而已，其间并无佛教思想史上记载的有所谓理论上的矛盾冲突。孙劲松博士认为，延寿"在《宗镜录》、《心赋注》等著作之中，对唯识古学与唯识今学的'九识'思想都有引用，但总体上倾向唯识今学"③。我们认为，延寿对于唯识古学和唯识今学并无明显的倾向性，而是用本体一心说进行了融会贯通。

第三，一心诸识说。延寿认为，一心除了可立八识、九识之名以外，还可立一至十一识等诸识。他广引经论并诠解了一至十一识等识，若究竟指归而言，皆唯一真实性。他认为，不仅诸识说理论本身是内在圆融无碍的，而且还可以一心说来进行外在融摄。延寿著名的观点是"举一心为宗，照万法如镜"。延寿唯识思想的特点在于用禅门"一心"宗来统摄摄论宗、唯识宗等关于心识的诸种学说，这是其惯常思维模式，体现出其学说的一心圆融特质。

需要提及的是，关于唯识古今学，永明延寿是持中立态度，他对古今学是兼收并蓄的。唯识古学中真谛一系对唯识学影响较大，一种说法是真谛翻译了《大乘起信论》，关于《起信论》的争议至今在佛学界仍然是一大公案。摄论

① 参见陈全新、袁宏禹：《论永明延寿用一心说对八识说、九识说乃至诸识说的圆融》，《法音》2013 年第 8 期，第 22—26 页。

② 参见（宋）延寿：《永明延寿禅师全书》，刘泽亮点校整理，宗教文化出版社 2008 年版，第 78—80 页。

③ 孙劲松：《唯识古今学对九识学说的不同解读——兼论〈宗镜录〉对此问题的态度》，《中山大学学报》（社会科学版）2009 年第 4 期，第 141 页。

学派的唯识学说，在第八识上加了一个第九识“阿摩罗识”，似融入了《起信论》的“真如缘起说”。真谛的唯识学又来自哪里呢？属于印度所传唯识古学，与护法系唯识今学有着明显的不同。而玄奘所传来自护法，对真谛一系唯识学是排斥的。

永明延寿的唯识学思想影响到晚明唯识学的研习。明末的时候，出现了一个研习唯识学的高峰，有高原大师明昱、金坛居士王肯堂（字宇泰）、绍觉、智旭等人。洪恩著《相宗八要》，明昱著《相宗八要解》、《成唯识论俗诠》，王肯堂编撰《成唯识论证义》，智旭著《相宗八要直解》、《成唯识论观心法要》，等等。明末研习唯识学，虽然说是对玄奘唯识学的经典进行注疏和整理，可是都宗于华严、天台或净土。他们用唯识古学、如来藏学去融释唯识的教理，解唯识时也兼取了真谛对阿赖耶识的翻译，并不排斥，这基本承接了延寿的“性相融通”理论。明末的唯识学思想正如圣严法师所说的是一种“性相融会的佛教思潮”①。明末唯识学的复兴严格意义上已经与唐代唯识宗之唯识学义理分道扬镳了。吕澂与同门就“《楞伽》不思议熏变为现识因义”这一议题进行探讨，认为明末憨山撰写的《观楞伽经记》用《起信论》的义理来诠释《楞伽》违背了唯识今学。

近代唯识学复兴是从杨文会开始的，他在南京创办金陵刻经处，不仅发起刊刻百卷本的《瑜伽师地论》，还从日本访得佚失已久的《成唯识论述记》，引起了知识界和教界研究唯识学的兴趣。例如，梅光曦、太虚等人都是因为接触此书而悟入唯识学的。杨文会教导学人要彻底通达因明、唯识，高推唯识学为“诚末法救弊之良药也”②。杨文会之后，开出了三系唯识学：分别有“南欧”（欧阳竟无的支那内学院）一系、“北韩”（韩清净的北平三时学会）一系以及“太虚”（武昌佛学院）一系。除此之外，研习唯识学的还有：梅光羲、范古农、唐大圆、史一如、张化声、张克诚、梁启超、章太炎、刘洙源、谢无量、李证刚、景昌极、缪凤林、熊十力、梁漱溟、王季同、虞愚、蒙文通、韩镜清、罗香林、田光烈、霍韬晦等。

近现代以来唯识学者，在对待中国佛学的态度上，并不是都排斥中国佛学。三系中“南欧北韩”是排斥中国佛学的，而太虚却是同情、肯定中国佛学

---

① 圣严：《明末佛教研究》，宗教文化出版社 2006 年版，第 194 页。

② 杨文会：《十宗略说》，刘梦溪主编：《中国现代学术经典——杨文会、欧阳渐、吕澂卷》，河北教育出版社 1996 年版，第 222 页。

的。而多家论唯识时，在对待如来藏学的看法上多数持肯定态度，对中国佛学天台、华严、禅、净、密是认同的，对真谛系唯识古学也是兼容并包的。这大概都可以追溯到古德永明延寿的学理路向。杨维中先生在《中国唯识宗通史》中谈及了“永明延寿与唯识宗的终结”，说：“从某种意义上，延寿及其《宗境录》的出现，是法相唯识宗终结的象征。”①明末和近代法相唯识学都涌现出复兴思潮，即便像支那内学院那样极力宣扬玄奘唯识宗教旨，但是，“这些都不是严格意义上的‘法相唯识宗’或‘慈恩宗’，而是‘法相唯识学’”②。近现代以来法相唯识学的复苏与中国文化的衰落、西方文化的强盛有莫大的关联，法相唯识学的繁兴具有一定的时代性机缘，以下有所探讨。

（二）唯识学思潮与哲学科学的际遇

清末民初，法相唯识学碰到了复兴的最佳机遇，被一批教界、学界、科学界杰出人士选为东方文化中最堪以回应西方文化挑战的法宝。近代以降，在西方文化猛烈的冲击下，唯识学主动寻求与中学、西学相印证，因为唯识学具有特有的思辨性、心理名相的复杂性、结构系统的缜密性，与西方哲学、科学、心理学相比有过之而无不及。

1. 唯识学与哲学

(1)唯识学与中国哲学

近代居士界研习唯识学的传统自杨文会就开始了，杨文会还喜看道书，善用唯识义理释道，以注解《阴符经》、《老子》、《庄子》等书。他在《〈阴符经〉发隐》中说：“性有巧拙，可以伏藏。此节属心。妙智无住，名之为巧。业识染着，名之为拙。巧拙由心而云性者，从其本也。智现，则业识伏。识生，则妙智藏。”③这里的“识”、“智”的关系，就是唯识学的思想，在凡为识，在圣则智。

受到杨文会启迪的居士谭嗣同、章太炎在唯识学方面也很有心得。谭嗣同著《仁学》，就是以唯识学为基础，不过他的唯识学并不是纯粹的唯识宗学，

---

① 杨维中：《中国唯识宗通史》下，凤凰出版社 2008 年版，第 841 页。

② 杨维中：《中国唯识宗通史》下“结语：唯识宗的消亡及唯识学的传承”，凤凰出版社 2008 年版，第 861 页。

③ 杨仁山：《〈阴符经〉发隐》，《杨仁山集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 38 页。

还融合了华严学，这明显受到了杨文会的影响。谭嗣同还糅合了其他中西学各家学说，建构了一套新的哲学体系，李向平先生认为其《仁学》“实际上是依唯识学说而建立了近代中国第一个哲学思想体系”①。关于“仁”的界定，谭嗣同列举二十七条通则进行定性，他说：“仁为天地万物之源，故唯心，故唯识。”②其哲学显然受到唯识学“万法唯识”思想的影响。他还以唯识“微生灭”（量变）作为中国社会改良的理论根据。

章太炎继谭嗣同之后，以唯识学为理论基础来构建儒家、道家哲学体系。章太炎先后作有《建立宗教论》、《国故论衡》、《诸子略说》、《俱分进化论》、《齐物论释》等哲学论文，系统地阐释了“真如本体论”、“万法唯识论”、“齐物观”和“回真向俗”的应用哲学，从而“构成了章氏法相唯识学的理论大厦”③。章太炎还以唯识会通庄佛，其著《齐物论唯识释》，引《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《成唯识论》、《起信论》等观点来解释《庄子》。章太炎这种以唯识释道的方式受到杨文会的影响，但也并不排斥如来藏学和真谛系唯识古学。还有，马叙伦讲授庄子哲学也是用佛教法相唯识学说来解释庄子的。

继章太炎之后以唯识学构建哲学体系的是熊十力。学界有两位以现代新儒家身份研习唯识的中国哲学家，一位是梁漱溟，一位是熊十力。梁漱溟曾入支那内学院听欧阳竟无讲唯识，在北大哲学系任教，作有《印度哲学概论》、《唯识述义》。他的著作《东西文化及其哲学》、《人心与人生》就涉猎到唯识学理论。同样是新儒家代表的熊十力，其著《新唯识论》，名为唯识，却批判唯识，实际上是一部援佛入儒归宗于儒家的著作。熊十力有关唯识学著述还有《因明大疏删注》、《佛家名相通释》等，其《佛家名相通释》对法相唯识的条词分析得颇为详密透彻。

（2）唯识学与西方哲学

梁启超在《近世第一大哲康德之学说》中，对康德的解读就用上了佛教唯识学的术语和思想，他认为“康氏哲学大近佛学，此论④即与佛教唯识之义相

① 李向平：《中国佛教传统的现代转换及其意义二题》，《佛学研究》1995年刊，第49页。
② 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》（增订本），中华书局1981年版，第291—292页。
③ 麻天祥：《20世纪中国佛学问题》，湖南教育出版社2001年版，第124页。
④ 指《纯粹理性批判》，梁启超称其所谓“纯性智慧之检点”，与佛教唯识学的识智有相近的意思。

印证者也"①。梁漱溟也把佛法当成哲学来讲，他的《印度哲学概论》就是用西方的哲学术语来解释唯识学的名相，比如他用感觉、理智、直觉来比附现量、比量、非量。

支那内学院对西方哲学还是有很多吸纳，虽然欧阳竟无不懂外文，但是"他门下的弟子中懂一两种、甚至两三种外文的大有人在。这些人在追随欧阳渐学习佛学的前后，都曾与近代中国西方哲学的传译和研究事业发生过或深或浅的关系"②。例如院友李石岑、汤用彤、景昌极等人，他们中的一些人甚至对西洋哲学有着很深的造诣。李石岑去过德国和法国进修过哲学，留美的汤用彤受过西洋哲学和梵文方面的严格训练。在中国南方，对于以杨文会、欧阳渐、吕澂为代表的唯识学复兴运动，倪梁康先生指出：唯识学不仅在其内向意识的课题方面，而且也在其操作方法方面与近代欧洲哲学基本特质（包含在"求自识"和"究虚理"中的近代欧洲哲学基本特质）最为接近。③

《民铎》杂志出过"柏格森专号"和"康德专号"，发表过梁漱溟的《唯识家与柏格森》等文章。吕澂也曾参加当时对西方哲学的热烈讨论，上面也有吕澂的文章。吕澂的一篇名为《康德之美学思想》，另一篇名为《柏格森哲学与唯识》，给唯识学与柏格森哲学的比附研究泼了冷水④。

（3）唯识学与马克思主义哲学

在西学东渐的潮流下，马克思主义在东西方作为一股思想力量席卷了世界，唯识学与马克思主义哲学相逢了。例如，曾入支那内学院随欧阳竟无学唯识因明学的李石岑，是一名马克思主义者，宣传辩证唯物论。而经历了民国至新中国成立的吕澂，也会把马克思主义理论运用到唯识学研究中来。

在本体论层面，分为"唯识论"与"唯物论"。太虚撰写了《唯物科学与唯识宗学》、《新的唯识论》，温光熹作《做什么》，苏渊雷撰《大乘佛法与新唯物论》，就哲学本体论层面，以唯识论来应对唯物论并作出会通。太虚试图以大乘唯识学的唯识论来涵摄唯物论的"一元二行"的哲学架构，一元二行真唯物

① 梁启超：《近世第一大哲康德之学说》，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第3卷第4册，中华书局1990年版，第58页。

② 高山杉：《支那内学院和西洋哲学研究》，《世界哲学》2006年第3期，第51页。

③ 参见倪梁康：《唯识学与现象学中的"自身意识"与"自我意识"问题》，《中国学术》2002年第3期，第63—88页。

④ 参见高山杉：《支那内学院和西洋哲学研究》，《世界哲学》2006年第3期，第54页。

论比拟为大乘唯识的现量性境。针对唯物、唯心纷争对立的局面，太虚既驳斥了极端的唯物论，又驳斥了极端的唯心论。那么，有人会问：物质和精神谁属于第一性？谁决定谁？温光熹发表《做什么》（刊载于 1948 年《觉有情》），认为马克思主义有关物质和精神的第一性问题，只是时间的先后，并无优劣之分。温光熹为了配合时代的契机，甚至提出要把佛法的"唯心论"改成"新物论"。苏渊雷在《大乘佛法与新唯物论》一文中认为唯识论与唯物论是殊途同归、深为契合的。

在实践观层面，分为"转依说"与"实践论"。唯识学与马克思主义哲学重要的一个接榫点在于实践观层面。吕澂作《慈恩宗》、《试论中国佛学有关心性的基本思想》等文强调"转依"（转识成智）的人生、社会的"革新"设想。吕澂之所以推崇瑜伽学"转依"（转识成智），是因为其具有变革社会的力量。吕澂这些文章撰写于 20 世纪五六十年代，他已经意图使用马克思主义的阶级分析法来诠解唯识学的五种姓说。正如林镇国先生的评价："吕澂强调'转依'的重要性，并且以转依作为社会改革和进步的基础。他写于 1954 年的论文有可能受到马克思认识的社会性的影响，吕澂重新诠释'转依'为彻底改变认识，使人们更清楚地认识到社会实相，进而在社会改革方向中激发社会行动。"①哲学家冯契在《智慧的探索——〈智慧说三篇〉导论》（后载于 1995 年第 6 期《学术月刊》）中也借用唯识学"转识成智"说开出马列主义的实践哲学。他在此文中提出"在认识世界和认识自己的过程中转识成智"②。冯契的"转识成智"说在马克思主义的实践唯物主义的基础上，汲取了中国传统哲学、唯识宗的营养，建构了一个系统的智慧学说。正如李广良先生所说："这说明了佛学对中国化马克思主义哲学的建构所具有的价值。"③

在方法论层面，分为"唯识辩证法"与"唯物辩证法"。佛教哲学与马克思主义哲学最接近的是方法论，佛家也有辩证法。例如有太虚的《真现实论宗体论》、汤瑛的《与某居士论其所撰六祖唯物辩证法》、陈铭枢的《用唯物辩证

---

① 林镇国：《形上学、苦难与解脱——"批判佛教"论争的反思》，[美]史乃森主编：《修剪菩提树："批判佛教"的风暴》，龚隽等译，上海古籍出版社 2004 年版，第 307—308 页。

② 冯契：《认识世界和认识自己·〈智慧说三篇〉导论》，华东师范大学出版社 1996 年版，第 35 页。

③ 李广良：《马克思主义与 20 世纪中国佛学》，《心识的力量：太虚唯识学思想研究》，华东师范大学出版社 2003 年版，第 307 页。

法来分析佛学理论体系》、吕澂的《佛家辩证法》。尤智表在《佛法中之辩证法》中说，哲学家中只懂得玄学和机械唯物论，而不懂得辩证法唯物史观的，便不能了解佛法。

吕澂在佛教辩证法方面的研究也有所涉及，他在《佛家辩证法》中开篇就提及了恩格斯在《自然辩证法》的札记里说人类理性发展到较高阶段才能有辩证的思维，并举佛教徒为例。吕澂还说恩格斯阐述辩证法以“种和芽”作比喻，类似于佛教擅长的譬喻论。我们知道唯识学尤其宣扬“种子”说。吕澂说：“恩格斯在《反杜林论》里，阐明辩证法中‘否定之否定’规律，也同样地用种和芽来作譬喻，可见古今人对于现象实相的理解，不会相差太远的。”①可见，吕先生阅读过恩格斯的《反杜林论》。

2. 唯识学与科学②

（1）唯识学与物质科学

就相对论而言，太虚于 1927 年发表有《爱恩斯坦相对论与唯识论》一文，他引用了英国人汤姆生对爱恩斯坦（爱因斯坦）相对论的三者比喻：花、蜂、人手。起初，花中有蜂，花之与蜂浑然一体，并没有空间时间观念；而后，蜂飞出螫刺人手，就有了时间先后与空间方位的概念。太虚认为汤氏描述的“最原始之真体”、“羌无经验之灵性”指的就是“藏识”（第八“阿赖耶识”）。而后，场野花蜂“忽焉出现”被理解为：藏识顿现器界根身。再有，发觉场野与观察者分离，则被理解为：第七“末那识”执着于“藏识”为内自我。于是，第六“意识”有了我见与我所见的分别。最后，才有前六识（眼耳鼻舌身意）了别对境的感知。故而，太虚断言：“故溯爱恩斯坦相对论之本以穷其末，实与唯识论符契。”③

就量子力学而言，太虚也谈及，但没有过多展开。随着现代物理学的进展，量子力学使得科学家认识到，宇宙并不是物体的结合，而是统一体中的复杂网络。卡普拉说：“在东方神秘主义中，这种普遍的交织关系总是将观察者

① 吕澂：《佛家辩证法》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 68 页。

② 方东美在《科学哲学与人生》著述中把西洋科学分为三个阶段：物质科学、生物科学、心理科学。笔者借用了方先生对西洋科学的划分，以此为架构描画出中国现代唯识学对科学回应的轮廓。参见袁宏禹：《中国现代唯识学思潮与科学的际遇》，《自然辩证法研究》2013 年第 9 期，第 95—99 页。

③ 太虚：《爱因斯坦相对论与唯识论》，《法相唯识学》下册，商务印书馆 2002 年版，第 84 页。

和他们的意识包括在内,在原子物理学中也是这样。"①根据海森堡"量子测不准"原理,卡普拉赞成用"参与者"(唯识现量)替代"观察者"(唯识比量)。物理学量子力学与唯识哲学之间有着某种对应联系。以唯识学的立场而言,可以把牛顿的经典力学称为"物论",爱因斯坦的相对论称为"心物论",而量子力学则可称为"心论"。相对论是处于经典力学与量子力学之间的津桥,反映了物理学研究领域"物"—"心物"—"心"转变的历程。在某种层面上,物质科学理论与唯识哲学思想并非判若鸿沟。

(2)唯识学与生物科学

唯识学理论可诠释进化论。对此,太虚着墨颇多,他于1915年作《论天演宗》、1925年作《世间万有为进化抑为退化》,以及1930年发表的《评组织论中的全化论》、《评层化论与盘化论》等。例如,太虚在评价全化论时,认为全化论所谓"心灵的场"即为唯识学所讲的"阿赖耶识"。

进化论等科学知识也可诠释唯识学。聂耦庚在1922年《民铎》3卷5号上发文,以佛法(唯识)诠进化。李管卿于1943年发表的《唯识新论简述》就用西方科学的电子、原子、分子等来阐释"万法唯识"的义理。作者所悟的"物皆有识"和"识单位的演进",为识变现之宇宙。李氏运用现代生物科学知识语言来论证"物皆有识"的道理,把科学所分类的生物、无生物一律看作有灵性,称作"识单位"。

关于无机物是否有"识"功能?对唯识学颇有研究的章太炎也要证成"矿物有知"的奥理。他认为:"况且矿物不但有阿赖耶识,兼有意根。"②意根即第七识末那识,具有"我执",矿物也有保存自体的能力。我们知道,"阿赖耶识"按佛家唯识学的意思是指有情众生的心识,正报的根身(眼耳鼻舌身意等六根)和依报的器世间(物质世界)都是第八识阿赖耶识所变现的。章氏认为"无情"矿物亦有阿赖耶识已经超出了"有情"众生的范畴,他对佛家唯识学是有所发挥的。

(3)唯识学与心理科学

关于西方心理学与唯识学的关系,在中国最早提到的是梁启超。梁启超

---

① [美]卡普拉:《物理学之"道":近代物理学与东方神秘主义》,朱润生译,北京出版社1999年版,第123页。

② 章太炎:《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》,《中国哲学》第6辑,三联书店1981年版,第303页。

于1923年为中华心理学会作《佛教心理学浅测》的讲演。中国现代心理学的先驱陈大齐，以及太虚、梁漱溟、熊十力等人都在积极地吸纳西方心理学的研究成果。他们多是治学于法相唯识，例如陈大齐20世纪20年代后期转向了因明学的研究。梁漱溟晚年著作《人心与人生》，指出唯识学的心所"足资今后治心理学者之参考"①。吕澂也涉猎心理学，曾引入了19世纪末到20世纪初德国哲学家、实验心理学家兼伦理学家立普斯的"移情说"，是"纯粹心理学的美学"，意图建构唯识理论下的移情说。

针对西方行为派心理学，以唯识学对其解析最详细的是太虚。太虚1925年首次发表了与心理学相关的文章，其《佛教心理学之研究》是以唯识学理论构建了"情的心理学"、"想的心理学"和"智的心理学"体系。"情"—"想"—"智"是由凡夫到菩萨"转识成智"的过程，这是世俗心理学所不能及的。在西方心理学各流派中，太虚重点分析了以物理学、观察实验等自然科学为研究方法的行为派心理学。太虚1927年先后发表《行为学与心理学》、《行为学与唯根论及唯身论》、《再论行为学与心理学》、《论候尔特意识学与佛学》，以唯识学义理以及《楞严经》为依据，质疑、回应和辨正西方行为主义心理学派。

针对精神分析学派，熊十力也对此颇感兴趣。熊十力1958年撰写的《明心篇》其实即名为"哲学的心理学"。熊氏精研于法相唯识，提出"阿赖耶识"及所含藏种子相当于精神分析学上的"潜意识"。于1949年辑成的《十力语要初续》"赖耶与下意识"中，专门讨论了两者的关系。熊十力不仅认为阿赖耶识类似于"下意识"（潜意识），他还把阿赖耶识所含藏的种子与潜在的"下意识"作了沟通。

总之，受到西方科学的激发，唯识学者和科学工作者们意图从物质科学、生物科学、心理科学三个层面作出唯识学与科学会通的研究。科学的兴盛，反而是大乘唯识宗学发展的契机。法相唯识注重近现代提倡的实证分析方法，更富有科学理性的精神。中国近现代唯识学的复兴思潮蕴藏着内因和外因所在。这与唯识学内在的高层次思辨性和因明逻辑推证的内因有莫大的关联，再加上外部世界科学的刺激和冲击作为外因的诱导，华夏之子的思维向度已然打开。在某种程度上，科学愈进步，则愈与唯识学接近；唯识学愈见开显，则科学愈精进。

① 梁漱溟：《人心与人生》，学林出版社1984年版，第152页。

（三）三系唯识与多家论唯识的兴盛

三系唯识学指居士界的“南欧北韩”（欧阳竟无的南京支那内学院和韩清净的北平三时学会）和僧界的“太虚”（武昌佛学院）。三家及其门徒成为当时研习唯识学的三处重镇。除了三系唯识学形成三足鼎立之势以外，还形成了多家研习唯识学的局面。居士界除了“南欧北韩”外，研习唯识学的居士还有：梁启超、谭嗣同、章太炎、张克诚、梅光羲、范古农等，其中有不少人研究唯识比“南欧北韩”还要早；学界还有：蒋维乔、刘洙源、谢无量、李证刚、景昌极、缪凤林、梁漱溟、熊十力、王季同、虞愚、蒙文通、韩镜清、罗香林、田光烈、霍韬晦等；僧界除了武院太虚一系唯识学，还有：守培、巨赞、蕙庭、盘石、清净、世光、佛悦等。共同形成了唯识学研究的繁荣景象。

实际上，近代唯识学的研习更早就有了端倪，龚自珍就能运用因明三支比量，作《中不立境论》、《法性即佛性论》。但有关法相唯识学的振兴，更多要从被誉为“近代佛教复兴之父”①的杨文会说起了。他生前主持金陵刻经处事业近五十年，刻印佛经三千余卷，其中有许多是佚失已久的唯识宗典籍，引起学术界的浓厚兴趣，促进了近代法相唯识学的振兴。杨文会直接影响了欧阳渐和太虚，二人分别开出居士界和僧界二系唯识学，成为中国近现代佛教界中的巨匠。不仅如此，杨文会还给当时的中国思想界带来了一股清新的气息，例如他对梁启超、谭嗣同、章太炎等人的启迪。此外，先后出于杨文会门下的还有梅光羲、蒯若木、桂柏华、李证刚、孙少侯、邱曦明等，其中有不少人对唯识学颇有研究。杨文会之后，间接从学受教于欧阳渐、太虚二系唯识学的又有多人，例如巨赞、熊十力等人到支那内学院学习过，守培等人到武昌佛学院学习过，如此经过几代人的不断耕耘，终于开拓出近现代研习唯识学的片片绿洲。

“南欧”指杨文会门下的欧阳竟无，专攻慈氏法相唯识学。欧阳继承杨仁山经办金陵刻经处遗志，在主持整理、刻印佛经方面作出了重大的成绩，于1918年刻成《瑜伽师地论》后五十卷。1927年后，支那内学院的刻经重点则转向了刻印《藏要》，经支那内学院师生二十年的努力，最后编选刻印成《藏

① 龚自珍（1792—1841）、魏源（1794—1857）作为清末著名的思想家，由缁衣而入于居士，致力于佛学研究，是近代佛教开风气的先驱者。但是晚于二人之后的杨文会（1837—1911）应该说是近代佛教振兴的开端者。

要》三辑。欧阳与章太炎等人于1922年成立了支那内学院,培养了吕澂、王恩洋等一批佛学研究者,汤用彤、梁漱溟、熊十力都在其门下就读,梁启超也曾听欧阳讲学。一时,支那内学院成为近代以来研习唯识学的重镇。欧阳门下人才荟萃,其弟子吕澂、王恩洋等人基本上承袭了欧阳师的教法。比如,欧阳于1922年在《唯识抉择谈》中对《大乘起信论》怀疑以来,王恩洋1923年就作《〈大乘起信论〉料简》,指责《起信论》为中土人所撰,为外道邪见。后来,吕澂亦作《〈楞严〉百伪》、《〈大乘起信论〉考证》等对如来藏学系佛学进行批评。欧阳倡法相唯识分宗思想,吕澂在《论〈庄严经论〉与唯识古学》也讲瑜伽与唯识分宗。欧阳演讲过《佛法非宗教非哲学,而为今时所必需》,就是由其弟子王恩洋记录下来的,并且还有所发展,讲"佛法非宗教非科学非哲学,亦宗教亦科学亦哲学"①。欧阳致力于融通儒佛关系,王恩洋更是在后来几十年内以治儒学为主。吕澂虽然献身于佛学研究,但仍不难发现,其著作中也经常闪烁着有关儒学的思想火花。

"北韩"指北平三时学会的韩清净。1921年,韩清净与朱芾煌等人在北平成立"法相研究会"。1924年,韩清净"与芾煌居士同时发愿研究《瑜伽师地论》,欲以弘扬真实佛教精义,而苦不得要领"②。韩清净对唯识学的最大贡献是对《瑜伽师地论》全本做了深入的研究,撰成约四十万字的《瑜伽师地论科句》和约七十万字的《瑜伽师地论披寻记》,后来两书合编为《瑜伽师地论科句披寻记》。1927年法相学会改名"三时学会","三时"取名系据《解深密经》佛说第三时真了义中道教义。韩清净被推为三时学会会长,韩氏对传统唯识思想资源的取舍,与唐代玄奘系唯识学者有明显的差异,是"抑《唯识》而扬《瑜伽》"③的。韩清净的佛学思想特色是以唯识融摄一切佛法,治学只限于法相唯识。韩清净的"三时学会"得益于朱芾煌的相助,他推动会务,不遗余力。朱芾煌一生致力于法相唯识学的研究。1934年他编撰了《法相辞典》,由南北两大师等人为之作序,足以可见此书的价值。韩清净门下还有一位重要的唯识学者,即周叔迦。1930年后,他在北京大学、清华大学等校讲授佛教史、唯识、因明等课程。当时,北平三时学会一系唯识学与南京支那内学院一系唯识

---

① 王恩洋:《法相学》,《中国佛教与唯识学》,宗教文化出版社2003年版,第315页。

② 韩清净:《瑜伽师地论披寻记叙》,弥勒讲堂2006年版,第1—2页。

③ 程恭让:《韩清净居士佛教思想之特质析论》,《华梵之间》,中国社会科学出版社2007年版,第154页。

学遥相呼应。

武昌佛学院的太虚一系唯识学也是独树一帜的。法师关于唯识学的著作讲录有十八种，论文三十一篇①。其关于唯识学的主要著述收录于《法相唯识学》（全两册，商务印书馆1938年印行）一书。太虚唯识学思想可分为"'融贯的唯识学'、'新的唯识学'和'应用的唯识学'"②。"融贯的唯识学"是以唯识学来判教，融摄唯识与《楞严》、《起信》的关系。"新的唯识学"是用现代语言对唯识思想进行诠释，曾作《新的唯识论》，以适应科学时代发展之需要。"应用的唯识学"是用唯识学思想对各种社会文化作出回应，比如以唯识学解《周易》、《荀子》、宋明儒学等中国传统哲学，以唯识为工具论证"人生佛教"等。总的来说，太虚大师兼通内学外学、旧学新学，融会唯识中观、法性法相，在佛学和世学理论上，都提出了不少精深的见解。太虚门下研习唯识学的较多，有芝峰、正果、法尊、法舫、慈航、演培、印顺、唐大圆、史一如等。太虚弟子中在唯识学方面钻研最深的是印顺。印顺著述宏富，文集《妙云集》约八百多万字。民国二十九年（1940年），完成《唯识学探源》，这是他的第一部著作。印顺把唯识学推及到原始阿含学上来，有可能还受到吕澂的影响。吕澂曾作《〈杂阿含经〉刊定记》（1924年），很早就搜寻出原始佛教与大乘唯识学的线索。居士史一如是太虚门下主要助手，他精于因明学，撰有《佛教论理学》一书，翻译了日本的著作《因明人正理论讲义》，时人称他在武昌佛学院的地位，犹如吕澂在支那内学院的地位。

除了三系唯识学，多家论唯识有一些知识界的精英人士。受到杨文会启迪的居士梁启超、谭嗣同、章太炎在唯识学方面颇有见地。梁启超作《近世第一大哲康德之学说》就把康德哲学与唯识学作了一番类比，他说："佛说有所谓'真如'，真如者，即康德所谓真我，有自由性者也……学道者复以真如熏无明，故转识成智。"③梁启超依据佛教唯识学阿赖耶识染净种子熏习说，强调克服种子污染的一面，转染成净，转识成智，实现康德所谓现象之我到真我的转化。他为世人指明了一条尊知识、重理性的自我觉悟、自我救赎的自由之路。

① 参见郭朋：《太虚思想研究》第七章"法相唯识学"，中国社会科学出版社1997年版，第111—112页。

② 李广良：《心识的力量：太虚唯识学思想研究》，华东师范大学出版社2003年版，第6页。

③ 梁启超：《近世第一大哲康德之学说》，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第3卷第4册，中华书局1990年版，第67—68页。

需要提及的是,"欧阳竟无在法相大学讲唯识学时,四方学者闻风而来,每次都是座无虚席,连梁启超等一些知名人士,也是每次必到"①。可见,多家论唯识时常有交流、沟通。

谭嗣同著《仁学》,就是以唯识学为基础糅合了其他中西学各家学说,建构了自己的哲学体系,他认为"以太"②具有"仁"的功能和作用,仁又与心识沟通,说:"仁以通为第一义。以太也,电也,心力也,皆指出所以通之具"③。

章太炎作《诸子学九篇·辨性》以唯识学来阐释儒家诸子的人性论,他把儒家谈人性的分成五家,一一进行点评。还作《齐物论唯识释》,不仅引用唯识根本典籍《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《成唯识论》,也引用如来藏系佛学《起信论》等观点来诠释《庄子》。他说:"常心即庵摩罗识。彼言常心,此乃谓之真君。"④章太炎虽然协助了欧阳竟无成立了支那内学院,可他并不像欧阳渐、吕澂那样排斥如来藏学和真谛系唯识古学。

研习唯识学知名的还有梁漱溟,他曾入支那内学院听欧阳竟无讲唯识,在北大哲学系任教,1918 年在北大出版《印度哲学概论》,多涉及唯识学。1920 年《唯识述义》第一册出版,同年,在北京大学讲演《东西文化及其哲学》,其晚年著作《人心与人生》,虽然多涉及西方心理学,但是他更赞同唯识学的观点。后人把梁漱溟纳入到新儒家的行列。吕澂与梁漱溟也有交流,梁漱溟曾向吕澂致函请教《佛法与世间》一文。

同样是新儒家代表的熊十力,也曾入支那内学院学习过唯识,后来执教于北京大学。1932 年熊十力《新唯识论》文言本印行,名为"新唯识",殊不知他却以儒家的思想抨击佛教唯识学。从而引发了佛教界人士,例如太虚、欧阳竟无弟子刘定权、王恩洋、巨赞、吕澂等人对《新唯识论》的驳斥。吕澂与熊十力就唯识学闻熏入手,针对印中佛学"性寂说"和"性觉说",还有一场激烈的辩论。

僧界研习唯识也蔚然成风,除了武昌佛学院太虚一系唯识学,还有守培、巨赞、蕙庭、盘石、持松、清净、世光等人。守培 1925 年创办过玉山佛学社,对

---

① 高振农:《吕澂对佛学研究人才的培养》,《普门学报》2001 年第 3 期,第 342 页。

② 以太(或译乙太,英语:ether 或 aether)是古希腊哲学家所设想的一种物质,是一种被假想的电磁波的传播媒质,弥漫在宇宙中,无所不在。

③ 谭嗣同:《仁学》,《谭嗣同全集》(增订本),中华书局 1981 年版,第 291—292 页。

④ 章太炎:《章太炎全集》第 6 册,上海人民出版社 1986 年版,第 71 页。

法相唯识有独到的见解，他曾撰《新八识规矩颂》，排斥护法、玄奘、窥基一系的新译唯识，主张用菩提流支、真谛的旧译唯识替代之；巨赞1933年入支那内学院学习唯识，先后在汉藏理教院、闽南佛学院、南岳佛学讲习所等处任教，曾作《评熊十力所著书》，从佛教法相唯识学角度对熊十力《新唯识论》进行质疑，而巨赞与吕澂关于中国佛学心性论思想也往复来函辩论，就心性明净问题发表了自己的看法。

三系唯识学作为近现代唯识学研习的三支主流，推动了近现代唯识学的发展。多家论唯识可以说是众说纷纭，他们与三系唯识学有着千丝万缕的联系，又有着明显的区别。他们中的有些人直接问学于杨仁山，或者从学于支那内学院的欧阳竟无、武昌佛学院的太虚和三时学会的韩清净，或者与三系中的嫡传弟子们进行学问探讨、交流，可是他们又不仅仅拘泥于师学，时而与同门激辩，甚至独辟蹊径，自成一家。总之，多家论唯识时，呈现出多元化、多角度的形态。有的侧重于唯识与国学的重新诠释，以解决国学面临的困境，以应对西方文化的挑战；有的注重唯识与西方哲学、西方心理学、科学的沟通，以强调佛学积极入世之精神；有的研习唯识纯粹出于弘扬佛法之祈愿；也有的只是借用佛学精深之义理，开出儒学入世的另一片天地。法相唯识学似乎成了一股清流，各有所汲，以供所饮。吕澂对唯识学的研习及其思想的成长就是在这样的环境下发生的。

二、吕澂的生平与著述

作为近现代佛学研究的巨擘，吕澂虽早年有短暂的美术、美学方面的经历，但后来转治佛学，当成其终身的职业。作为欧阳座下得力助手，1922年吕澂协助欧阳师创办南京支那内学院。1943年他开始单独带领支那内学院开展佛学研究。1952年支那内学院停办，他逐渐从原有的宗教团体氛围中淡出，成为一名佛教哲学研究工作者，是典型的学院派哲学的代表人物。吕澂著述丰富，涉及佛典整理考订、中印佛学比较、藏传佛教、佛教史、唯识学及因明学研究等。他关于唯识学以及与唯识学有关的著述，占其成果很大的比重，其研究兴趣点精专于法相唯识，以复兴玄奘唯识今学为己任。

（一）生平的年代分期

吕澂(1896—1989)，字秋逸，又作秋一、鹫子。江苏丹阳人，早年专攻美术，后应邀到南京金陵刻经处，协助欧阳竟无筹备支那内学院，专于佛学研究，至终老，前后为时七十余年。关于吕澂佛学研究历程，《中国现代学术经典——杨文会、欧阳渐、吕澂卷》中有《吕秋逸先生学术年表》一文。这里搜寻出他早年在美术、美学方面的贡献，更多还是以吕氏在佛教方面的经历为主，大致可以对吕澂的生平年代作如下的分期。

1. 1914—1922 年

以 1914 年开始接触佛学作为“启蒙点”。是年，欧阳竟无在南京金陵刻经处设立研究部，吕澂成为第一批学人。1914 年是吕澂较早地接触了佛学的时间，但之后他开始学习和任职于美术、美学。不久，吕澂赴日本留学在日本美术学院专攻美术。1915 年，与留日学生共同反对日本侵华而罢学回国，随即，年仅 20 岁的吕澂被刘海粟先生聘任为上海美术专科学校教务长。他结合教学，先后编撰了多种美术专著，例如:《美学概论》、《美学浅说》、《现代美学思潮》;并且发表了许多论文，例如:《栗泊士美学大要》、《说美意识的性质》、《柏格森哲学与唯识》。为了响应五四新文化运动，1919 年吕澂还在陈独秀办的《新青年》杂志发表题为《美术革命》的文章，率先在美术领域提出革命的口号。

2. 1922 年—1943 年

以 1922 年专职研究佛学作为“起点”。是年，支那内学院的成立，是真正意义上吕澂把佛学研究作为“专职”的开始。期间他还撰写了一些美学方面的著述，不过仅是作为一种“兼职”。1918 年，吕澂就开始协助欧阳渐筹建支那内学院。直到 1922 年南京支那内学院正式成立，任教务长一职，吕澂是作为欧阳大师门下不可缺失的人才，学习并逐渐成长为一名内学院的佛教教学、研究、社会活动的骨干和中坚力量。在 1924 年内学院年刊《内学》正式印行日，就刊有吕先生四篇佛学研习论文《大乘经之比较读法》、《〈显扬圣教论〉大意》、《论〈庄严经论〉与唯识古学》、《〈杂阿含经〉刊定记》，以及与同门参与讨

论的三篇会议记录《〈楞伽〉不思议熏变为现识因义——内院第二次研究会冯超如君提出讨论》、《〈掌珍论〉二量真似义——内院第四次研究会王恩洋君提出讨论》、《真如作疏所缘缘义——内院第五次研究会陈证如君提出讨论》,内学院提供了一个大家相互切磋和交流的平台。支那内学院作为唯识学研究的重镇,与他们的勤奋好学和思想碰撞是分不开的。吕澂还深受欧阳师的影响,例如倡法相、唯识分宗思想,申唯识、般若不二的理念,摈斥如来藏学,意图复兴玄奘所传正统之唯识宗学。吕澂的唯识学思想正是基于这样一种氛围而熏陶出来的。1925 年,内学院"法相大学"正式开学,吕先生在开学典礼上作《法相大学开学讲辞》,谓"本科名称法相,并非标举一宗"。并指出法相大学之目的在"正此趣向专志精勤,必使纯正佛法遍世间"。足以可见,内学院包括吕澂等人复兴法相唯识的宗旨所在。从 1929 年支那内学院建院即着手进行对玄奘一系译述的整理工作到基本完成,历时七年,共刊刻近一千卷的研究资料。1937 年日寇入侵,1938 年,内学院迁至四川江津县,吕澂 4 月 3 日讲《佛学分科及其传承》,均是以唯识学作为判教的理论根据和依持。

3. 1943 年—1952 年

以 1943 年单独领导支那内学院作为"分界点"。是年,欧阳竟无归西,以吕澂是否有能力单独带领支那内学院开展佛学研究作为转折点。如果说吕澂早年加入了支那内学院,直至 1943 年欧阳逝去,都是在欧阳竟无的领导下,作为欧阳师座下得力助手而相伴的话。那么,自 1943 年后吕澂被推继欧阳之后摄理院务,直到 1952 年支那内学院停办,则都是在吕澂单独领导内学院的情况下开展佛学研究。1943 年,思想界发生了一场重要的争鸣,涉及儒佛之争。缘起于欧阳百日大祭,吕澂因欧阳先生纪念刊一事约函熊十力,熊十力 3 月 10 日回信中附《与梁漱溟论宜黄大师》一文,文中批评欧阳先生的学问从闻熏而入却未利用自家宝藏,称之为"经师"。引出熊、吕二家关于佛学根本问题的一场辩论,往来书信共十七封,历时近半年。吕澂关于中印佛学"性寂"与"性觉"的划分,也因此后来才更多被人所知晓。除了在思想界引起激荡之外,吕澂期间还于 1944 年于蜀院院友会讲《谈"学"与人之自觉》;1945 年蜀院第六次院友会讲《佛法与世间》;1946 年于蜀院讲《佛性义》;1946 年 8 月 1 日讲《种姓义》。这些都与唯识学有很大关联,尤其《佛法与世间》一文,从唯识学角度来阐释佛教人间化问题,提倡大乘唯识的"转依"学说。1949 年新中国

成立后，吕澂于1950年6月在《现代佛学》期刊上撰文《支那内学院研究工作的总结和计划》，系统回顾支那内学院二十多年的工作和成果，并提出今后的计划。支那内学院得到西南文教部补助，继续办理，吕澂继续担任院长，返川主持院务，支那内学院改名为中国内学院，到1952年内学院停办。

4. 1952年—1966年

以1952年个人独立开展研究作为"分水岭"。是年，内学院停办。吕澂得到统战部、宗教局领导同志的关心，并由中央有关部门拨来了研究经费，1952年是吕澂个人单独进行佛学研究的开始。如果说1952年之前，他的研究更多赋予了宗教团体氛围和气息，那么1952年以后，他逐渐成为一名哲学研究工作者，典型的佛学学院派哲学的代表人物。虽然内学院解散了，但是吕澂的研究工作并未停止，直至20世纪60年代文化大革命开始。例如他在这一阶段，陆续撰写发表了系列论文，三篇"佛学基本问题"：《正觉与出离》（1953年）、《缘起与实相》（1954年）、《观行与转依》（1954年）。他已经在思考如何把佛学尤其是唯识学运用到中国新时期的社会实践上来了。而1961年开办的佛学研究班，其听课笔记，即被编成了吕氏的名著《中国佛学源流略讲》和《印度佛学源流略讲》。他在80年代撰写的《佛学研究和支那内学院》一文中还强调："始终把佛学作为一种哲学，作为社会科学系统中不可缺的一门学问进行研究。"①刘成有先生在《近现代居士佛学研究》一书第四章题为"新中国时期吕澂对佛教哲理的探索"，从时间历程来看，作者试图把吕澂佛学思想的研究重心放在了新中国成立以后。刘先生认为，1943年欧阳渐逝世后到1949年中华人民共和国的成立，吕澂带领的支那内学院的佛学研究，是欧阳渐佛学思想的延续，具有明显的欧阳渐个人人格的特征。而1952年中国（支那）内学院的解散，"象征性地标志着居士佛学欧阳渐时代的结束和吕澂时代的真正开始"②。

5. 1966年—1989年

以1966年文化大革命开始为研究"停滞期"，直至文化大革命结束。

① 吕澂：《佛学研究与支那内学院》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第317页。

② 刘成有：《近现代居士佛学研究》，巴蜀书社2002年版，第194页。

1966年，文化大革命开始了，吕先生也值70岁高龄，寓所被红卫兵征用，他搬离南京，避祸于江苏丹阳老家。积存的手稿和资料全部被红卫兵封存保管，后下落不明。吕澂每每回忆此事时，痛心不已，认为最可惜的就是这些珍贵的资料了，其中有日本著名佛学家南条文雄的书信，包括杨仁山、欧阳竟无大量的手稿等都散失了。十年的时间，已经消磨了他在佛学方面的钻研，难见有佛学成果出现。直到1978年，他撰写有《杜甫的佛教信仰》发表于《哲学研究》第6期，或许他想从杜甫诗歌那儿寄托其悲天悯人的情感吧。20世纪80年代，吕澂的佛学研究虽有恢复，但毕竟已到迟暮之年。这个时期，吕澂一些重要的著作由其弟子等整理出版。例如1979年8月，《中国佛学源流略讲》由中华书局出版，10月《印度佛学源流略讲》由上海人民出版社出版，两书均是1961年他为佛学班学员所讲的讲稿，由谈壮飞整理。1986年5月，《吕澂佛学论著选集》由李安编成，该书选目由吕先生自行确定。1989年7月8日，93岁的吕澂先生逝世于北京清华园。

（二）著述的整理分类

吕澂的著述包括著作、文集、论文、讲义、学术争鸣的记录，以及其他报告、发言、记事等。另外，他还编辑了《藏要》和《汉藏佛教关系史料集》。关于吕澂的佛学著述要目，《中国现代学术经典——杨文会、欧阳渐、吕澂卷》中已经作了介绍，有《吕秋逸先生著述要目》一文。黄夏年先生在《吕澂先生与佛学》一文中，认为吕氏的研究成果主要体现在六个方面：一、佛法不离世间；二、唯识思想研究；三、佛经整理考订；四、藏传佛学研究；五、因明学的研究；六、中印佛学比较。[①] 其中，特意把唯识学思想部分给单独列出来作为一个方面，亦可见吕澂唯识学著述的重要性。另外，这种分类法是把唯识学和因明学分开来的。而笔者是把因明学纳入到广义的唯识学中来，作为一个组成部分来看待。[②] 这里，笔者结合多种资料来源作以下的整理和分类。

根据著述的资料类型来划分，可分为七个部分。分别是：著作（含译著）、

① 参见黄夏年：《吕澂先生与佛学》，《吕澂集》"编者"，中国社会科学出版社1995年版，第2—3页。

② 狭义的唯识学指教理等哲学思想，因明学属逻辑学，两者属于不同的研究领域。而广义的唯识学也包括对因明学的研究。

编校、文集、论文、讲义、学术争鸣、其他(序言、书信、记事、报告等)。[1] 如下。

1. 著作(含译著)

吕澂早期研究美术、美学,后期专攻佛学。早年的著作有:《西洋美术史》、《美学浅说》、《美学概论》、《晚近美学思潮》等。这些著述很多属于翻译,也有的是在翻译的基础上加入了吕澂自己的理解。例如,《西洋美术史》是取材于法国赖那克著作和其他同类著述编译而成,《晚近美学思潮》是吕澂翻译了德国梅伊曼的著作,并参考了日译本,去取了别的材料编译而成。而吕澂有关佛学著述也有不少是有关翻译的。蓝吉富把吕澂的《印度佛教史略》、《佛典泛论》、《佛学研究法》称为日文译介类三书[2]。实际上,吕澂影响力较大的佛学著作是他的两本有关佛教思想史的讲稿,即《印度佛学源流略讲》、《中国佛学源流略讲》。另外,还有《西藏佛学原论》、《因明入正理论讲解》等。

2. 编校

吕澂参与编辑《藏要》,1937 年编辑完成,历时 10 年。编写《汉藏佛教关系史料集》,由成都华西联合大学 1942 年印行。他还编订了《新编汉文大藏经目录》,由齐鲁书社 1980 年出版。

3. 主要文集

文集是后人对吕澂著述的选编、汇集,收录了吕澂部分的著作及论文。因为是选编,故而不能称为全集。出版的有:《吕澂选集》、《吕澂佛学名著》、《吕澂文集》、《吕澂佛学论著选集》、《吕澂集》、《吕澂大德文汇》。其中,《吕澂选集》为台北弥勒出版社出版,《吕澂文集》为台北文殊出版社出版,《吕澂佛学名著》为台北老古文化事业公司出版。以上三种 20 世纪 80 年代就在台湾刊行,而大陆对吕澂文集的汇编出版则到了 20 世纪 90 年代。《吕澂佛学论著选集》(1—5 卷)1991 年由齐鲁书社出版,而后台湾进行重新分类也有出版。大

---

① 详见本书附录二:《对吕澂的主要著述作分类的统计表》。

② 参见蓝吉富:《吕澂的生平与学术成就》,《二十世纪的中日佛教》,新文丰出版公司 1991 年版,第 203 页。

陆出版的还有《吕澂集》以及近年出版的《吕澂大德文汇》。《吕澂集》1995年由中国社会科学出版社出版,《吕澂大德文汇》2012年由华夏出版社出版。大陆学界常用的吕澂文集主要指五卷本《吕澂佛学论著选集》和《吕澂集》。

4. 主要论文①

关于吕澂美术、美学类的期刊论文,有:《美术革命》(1919年)、《栗泊士美学大要》(1920年)、《柏格森哲学与唯识》(1921年)、《吕澂致李石岑通讯》②(1922年)、《晚近的美学说和"美的原理"》(1922年)、《康德之美学思想》(1925年)等。而有关佛学方面的论文则丰富得多,吕澂在20世纪20年代陆续发表在支那内学院刊行的《内学》上的文章有:《大乘经之比较读法》、《〈显扬圣教论〉大意》、《论〈庄严经论〉与唯识古学》、《〈杂阿含经〉刊定记》、《西藏传本〈摄大乘论〉》、《阿毗达磨③泛论》、《诸家戒本通论》、《安慧三十唯识释略抄引言》、《〈入论〉十四因过解》④、《〈观所缘释论〉会译》、《论唐(奘)译本之特征》、《集量论释略抄》、《〈因明正理门论本〉证文》、《因轮论图解》等。20世纪50年代发表在《现代佛学》期刊上的文章有:《契丹大藏经略考》、《汉藏佛学沟通的第一步》、《慈恩宗》(上下)、《律学重光的先决问题》、《正觉与出离》、《佛家辩证法》、《佛家逻辑——法称的因明说》、《缘起与实相》、《观行与转依》、《华严宗》、《禅宗》(上下)、《关于玄奘法师的生卒年代与留学那烂陀寺的正误》、《律宗》(上下)、《三论宗》(上下)、《天台宗》(上下)、《略述正量部佛学》、《略述经部学》、《略论南方上座部佛学》、《略述有部学》、《奘净两师所传的五科佛学》、《毗昙的文献源流——〈阿毗昙心论讲要〉序言之一》等。20世纪80年代末到21世纪初,《中国佛教》辑录了不少吕澂撰写的佛教断代史介绍、人物传记、经典推介和大藏经版本。有:《唐代佛教》、《五代佛教》、《宋代佛教》、《安世高》、《支娄迦谶》、《支谦》、《朱士行》、《阿含经》、《阿毗达摩集论》、《因明入正理论疏》、《阿毗达摩俱舍论》、《宋刻蜀版藏经》、《福州版藏经》、《思溪版藏经》、《碛砂版藏经》、《金刻藏经》等。吕澂逝

① 有关佛学的部分论文收录在《吕澂佛学论著选集》、《吕澂集》,部分未收入。

② 吕澂的通讯函又名为《论美育书》。

③ 阿毗达磨:又译为阿毗达摩。

④ 参见《内学》1926年第3辑"目次",第2页。《吕澂佛学论著选集》记"原载1928年12月《内学》第四辑"(卷1第169页),有误。

世后，一些遗稿也被有些学者整理发表出来。例如，肖永明整理的《佛学分科及其传承》、《二十唯识白话译本》、《小乘异部之起源——从语文方面考察》、《中观心论·入抉择瑜伽师真实品》、《略评翻印本严译〈天演论〉译文及校勘》，高山杉整理的《〈金刚般若经〉讲义》、《印度佛学史》。

5. 讲义①

有些讲义的时间是有明确记录的，而有些讲义的时间已经无从考证。有时间记载的讲义有：1930 年 5 月 28 日讲《〈楞伽〉观妄义》、1937 年 9 月 12 日讲《〈金刚经〉三义》、1943 年 4 月讲《〈楞伽·如来藏章〉讲义》、1943 年 6 月 4 日《谈真如》、1943 年 6 月 2 日讲演《谈院学》、1943 年 9 月的《内院佛学五科讲习纲要》、1943 年 10 月 1 日的《内院佛学五科讲习纲要讲记》、1944 年 11 月 25 日讲《谈"学"与人之自觉》、1945 年 11 月 13 日讲《佛法与世间》、1946 年 7 月讲《佛性义》、1946 年 8 月 1 日讲《种姓义》、1946 年 10 月讲《谈佛灭年代》。有些讲义时间是没有说明的，例如：《〈辩中边论〉要义》、《〈法句经〉讲要》、《〈阿毗昙心论颂〉讲要》、《〈能断金刚般若经〉讲要》、《〈菩提资粮论颂〉讲要》、《〈摩诃衍宝严经〉讲要》、《〈胜鬘夫人狮子吼经〉讲要》、《〈大乘法界无差别论〉讲要》、《〈清静毗尼方广经〉讲要》、《〈瑜伽菩萨戒本〉羯磨讲要》、《〈解脱道论·分别定品〉讲要》、《〈妙法莲花经·方便品〉讲要》、《〈大般涅槃经〉正法分讲要》、《〈入楞伽经〉讲记》。

6. 学术争鸣

支那内学院学员经常展开学术辩论。例如，第二次研究会冯超如提出讨论的《〈楞伽〉不思议熏变为现识因义》、第四次研究会王恩洋提出讨论的《〈掌珍论〉二量真似义》、第五次研究会陈证如提出讨论的《真如作疏所缘缘义》。这三次研讨会的争鸣内容，均载于 1924 年 12 月第 1 辑的《内学》刊物。20 世纪 40 年代，吕澂与熊十力掀起了一场有关中印佛学"性觉"、"性寂"之争的话题，后被整理发表于 1984 年第 11 辑的《中国哲学》，命名为《辩佛学根本问题》。而吕澂与巨赞《探讨中国佛学有关心性问题的书札》也是有关佛教心性论的议题，载于 1962 年第 5 期的《现代佛学》。

---

① 收录于《吕澂佛学论著选集》、《吕澂集》。

7. 其他

其他的分类包括:序言、书信、记事、报告等。吕澂为出版的书作的“序”有:《〈日本新美术的新印象〉“序”》(1921年)、《〈罗素评传〉“序”》(1921年)、《〈艺术教育学〉“序言”》(1925年)。信函有:《吕澂致李石岑函》(1922年)、《复陈真如书》①。记事有:《亲教师欧阳先生事略》(1943年)。工作报告有:《支那内学院研究工作的总结和计划》、《一年来我的佛学研究——从1954年7月到1955年6月的工作报告》。

以上七个分类,是针对吕澂所有的著述而言。如果仅仅从吕澂的佛学著述来看,其佛学作品大致分为四种:佛教史研究、佛典整理考订、藏传佛学研究、佛学思想研究。第一,佛教史研究。指三史:《西藏佛学原论》、《印度佛学源流略讲》、《中国佛学源流略讲》。第二,佛典整理考订。例如对各种版本大藏经的考证,作《〈楞严〉百伪》、《〈大乘起信论〉考证》,拟定《新编汉文大藏经目录》。第三,藏传佛学研究。有很多还包括藏传因明的研究。第四,佛学思想研究。主要指唯识学思想研究,而广义唯识学又包括因明学的研究。

如果就吕澂佛教唯识学著述(包括因明学研究)而言,其占据的比例是比较大的。明显的有《〈杂阿含经〉刊定记》(1924年),厘清了唯识学《瑜伽师地论》与原始佛学《杂阿含经》的渊源关系;《论〈庄严经论〉与唯识古学》(1924年),判明了唯识古今学的差异;还有《〈显扬圣教论〉大意》(1924年)、《法相大学开学讲辞》(1925年)、《西藏传本〈摄大乘论〉》(1925年)、《安慧三十唯识释略抄引言》(1926年)、《因明纲要》(1926年)、《〈入论〉十四因过解》(1926年)、《〈观所缘释论〉会译》(1928年)、《集量论释略抄》(1928年)、《〈因明正理门论本〉证文》(1928年)、《因轮论图解》(1928年)、《因轮抉择论》(1928年)、《〈楞伽〉观妄义》(1930年)、《〈楞伽·如来藏章〉讲义》(1943年)、《种姓义》(1946年)、《慈恩宗》上下(1953年)、《玄奘法师略传》(1956年)、《玄奘与印度佛学》(1964年)等,以及《〈辩中边论〉要义》、《〈辩中边论〉讲要》、《〈瑜伽菩萨戒本〉羯磨讲要》、《六门教授习定论》、《〈入楞伽经〉讲记》等。

---

① 未见公开发表,为田光烈所摘录。参见田光烈:《玄奘哲学研究》,学林出版社1986年版,第84页。

另外,他在《印度佛学源流略讲》和《中国佛学源流略讲》著作中提及了与唯识学有关的"瑜伽行派"、"地论师"、"摄论师"、"楞伽师"、"慈恩宗"等。与其唯识学思想有关联的论文还有:《禅学述原》、《试论中国佛学有关心性问题的基本思想》、《〈楞严〉百伪》、《〈起信〉与禅》、《〈大乘起信论〉考证》、《〈起信〉与〈楞伽〉》等,是以唯识作为衡量中国佛教的标尺。新中国成立前后,吕澂还撰写了一系列有关人间佛教的论文,例如《佛法与世间》(1945 年)、《正觉与出离》(1953 年)、《缘起与实相》(1954 年)、《观行与转依》(1954 年),实际都是用他所宗的大乘唯识学理论对佛教人间化的课题作出新的诠释。

略作统计,撇开"二史"(《印度佛学源流略讲》、《中国佛学源流略讲》)来看,吕澂涉猎唯识学以及与唯识学有关的著述,占其成果很大的比重。这并不难理解,因为吕澂即便涉及"中印佛学"之间的比较、"佛法不离人间"的话题,乃至对中国佛教天台、华严、禅宗的批判,其所宗仍然是护法——玄奘系唯识今学的立场。正如陈兵先生所说:"吕澂研究面虽广,但所主专在法相唯识。"①

三、吕澂及其思想的总论

学界对吕澂及其思想的研究,可谓丰富多彩,既有鼓励,也有反对。吕澂佛学思想的内核在于护法——玄奘系法相唯识今学系统。目前专门以吕澂唯识学思想为专题的研究还有待于展开。吕澂佛学思想的根子在于印度佛教大乘瑜伽行派,唯识学经典文献是他思想的源头,而玄奘系所传的唯识今学自然是他可靠的理论依据。与其他学者的比较,吕澂唯识学思想特点是以唯识学统摄一切佛法内学及外学而显得精粹。

(一) 研究动态综述及创新点

目前学界对吕澂先生及其佛学的研究还是很丰富的,有对吕澂生平和著述的介绍评论,对其佛典考订与整理的再梳理,对其佛学思想进行探究,甚至

① 陈兵、邓子美:《二十世纪中国佛教》,民族出版社 2000 年版,第 237 页。

对其美学思想推介等。其中有关吕澂佛学思想讨论的热点，主要集中于吕、熊二家关于印中佛学“性寂说”、“性觉说”划分的争论上，以及新中国成立后吕氏的著述“二史一论”。而“一论”(佛学基本问题)反映了吕澂后期热衷于人生、人间佛教的话题。至于吕澂因明学方面的贡献，也有不少专家学者都对吕氏因明著述作过概略性的推介。而专门从吕澂唯识学思想这个角度的探讨，是一个值得研究的课题。

按照目前的研究动态状况，对吕澂及其佛学的研究可分为五类：一、对吕澂生平和著述的介绍；二、对吕澂文献典籍考据的研究；三、对吕澂因明学的研究；四、对吕澂佛学思想的研究；五、对吕澂美学思想的研究。这里结合唯识学主题对以上划分作一番交代。

第一，关于对吕澂先生的生平和著述的介绍。张春波、高振农、田光烈等先生是吕澂的高足，他们都饱含深情地颂扬了恩师在佛教学术事业方面的贡献。例如，张春波先生的《当代著名佛学家吕澂先生》(《五台山研究》1989年第1、2期)；高振农先生的《怀念恩师吕澂先生》(《五台山研究》1998年第1期)；田光烈先生的《哭亲教师吕澂先生》(《闽南佛学院学报》1992年第1期)。其中，不乏对吕澂先生唯识学研究的介绍。张春波先生撰写有《当代著名佛学家吕澂先生》，强调了吕澂在佛典方面发现了《瑜伽师地论》引用《杂阿含经本母》。还有吕澂对玄奘唯识学的推崇，张先生评论说：“玄奘的佛学思想代表了印度佛学顶点，这是先生的创见。先生作如此评价并不是曲意抬高中国人的学术地位，事实上也正是如此。”①关于吕澂唯识学方面的成果，陈兵、邓子美先生所著《二十世纪中国佛教》以及陈兵先生在《法相唯识学复兴的回顾》一文中，介绍了吕澂在唯识学方面的贡献，认为吕先生研究面虽广，但所主专在法相唯识。笔者赞同陈兵先生的观点，本书写作中也是以唯识为枢纽，来统摄吕澂对中印佛学流与源线索的看法。

第二，关于对吕澂文献典籍考据的研究。我们知道吕澂编有《新编汉文大藏经目录》。这方面的研究也有不少，例如张春波先生的《严谨的考核，科学的分类——重读吕澂编〈新编汉文大藏经目录〉》(《哲学研究》1982年第2期)；麻天祥先生的《反观人生的玄览之路：近现代中国佛学研究》(贵州人民出版社1994年版)其中章节有“吕澂的佛教典籍研究及其他”一文；高振农先

① 张春波：《当代著名佛学家吕澂先生》，《五台山研究》1989年第1期，第8页。

生的《吕澂对汉文大藏经的研究》(收录于《近现代中国佛教论:高振农文集》中国社会科学出版社2002年版);王锦民先生的《中国哲学史研究》(福建人民出版社2006年版),著作第七章"吕澂——佛典与源流"文中,介绍了吕澂以梵、藏资料校勘汉文藏经取得的成就;曾友和先生的《论吕澂〈新编汉文大藏经目录〉在佛教目录学上的新成就》(《贵图学刊》2009年第1期)。值得注意的是,张春波先生透露了吕澂对佛典进行分类时受到了唯识学典籍《摄大乘论》的启发,说:"吕先生提出的分类是有充分根据的。在《摄大乘论》里,在古人分类思想里,都有所酝酿。吕先生接受了前人的启发,并经过本人长年读佛典、整理佛典的体会,最后才形成如今的分类法。"①亦可见,吕澂所宗在于法相唯识。

第三,关于对吕澂因明逻辑学的研究。沈剑英、姚南强、郑伟宏等因明逻辑学专家都对吕澂的著述及贡献作过概要性的介绍。例如,有杨沛荪先生主编的《中国逻辑思想史教程》(甘肃人民出版社1988年版),第十一章第三节题名为"吕澂、陈大齐等人的因明研究工作";姚南强先生的《因明学说史纲要》(上海三联书店2000年版);沈剑英先生主编的《中国佛教逻辑史》(华东师范大学出版社2001年版);温公颐等先生主编的《中国逻辑史教程》(南开大学出版社2001年版),第十一章第五节题为"吕澂与因明复苏";郑伟宏先生的《别开汉传因明学研究新生面——吕澂先生前期因明思想评介》(《内明》197期);林国良先生的《略论似现量——评法尊与吕澂〈集量论〉译本中的一处差异》(黄心川、释大恩主编:《第三届玄奘国际学术研讨会论文集》,四川辞书出版社2008年版)。其中,姚南强先生的《因明学说史纲要》介绍了吕澂的因明学的著述,分为四类:第一类,对因明经典的译介,如从藏文译出《因轮论》等;第二类,梵、藏、汉译本的对勘,如《正理门论本证文》等;第三类,因明专著,如《因明纲要》、《因明入正理论讲解》;第四类,因明论文,如《佛家逻辑——法称的因明说》等。郑伟宏先生在《汉传佛教因明研究》一书中对吕澂的研究作出总的评价:一方面,填补了汉传因明的许多空白;另一方面,关于因明与西方逻辑的比较研究还显得无力。刚晓法师在《佛教因明论》收录的《因明开展》一文中,认为20世纪上半叶,最有代表性的人物是吕澂先生。杨沛

① 张春波:《严谨的考核,科学的分类——重读吕澂编〈新编汉文大藏经目录〉》,《哲学研究》1982年第2期,第71页。

孙先生甚至认为:"吕澂的研究成果,开创了自唐以来汉传因明的新局面,在60年间发生了广泛而深沉的影响。"①关于吕澂的因明学,是研究吕澂唯识学思想很重要的一部分。如果说,唯识学是血肉,那么因明即是骨骼,内容与形式并存。

第四,关于对吕澂佛学思想的研究。对此,既有鲜花掌声,也有棒喝弃绝。例如,有张春波先生的《心性本净与心性本觉:吕澂先生在佛学研究上的一个重要贡献》(《文史知识》1987年第11期);高振农先生的《吕澂早期佛学研究及其思想研究》(《上海佛教》1989年第3、4期);方立天先生的《榨沙取油——吕澂对"性觉"思想的批判》(《金陵刻经处一百三十周年学术研讨会论文集》,金陵刻经处1997年印);杜继文先生的《吕澂佛学思想初探——为纪念金陵刻经处成立130周年作》(《世界宗教研究》1998年第1期);刘成有先生的《近现代居士佛学研究》(巴蜀书社2002年版);金易明先生的《吕澂先生关于佛学基本问题阐述试探》(觉醒主编:《觉群·学术论文集》,宗教文化出版社2005年版);丁海虎博士的《试论"内院佛学"对"人间佛教"的意义——以吕澂〈佛法与世间〉为例》(觉继、学愚主编:《人间佛教的理论与实践》,中华书局2007年版)。具有代表性的是杜先生的《吕澂佛学思想初探》一文,该文是对吕先生"二史一论"中"论"的探析,"论"指"佛学概论",包括《正觉与出离》、《缘起与实相》、《观行与转依》三篇文章。另外刘成有的《近现代居士佛学研究》著作,以及《论吕澂对佛教积极人生论的阐释》、《论吕澂对佛教积极人生论法理依据的阐释》、《吕澂对佛教心性论的现代诠释》等系列论文,基本围绕着吕澂"佛学概论"之三篇"佛学基本问题"进行阐释。关于吕澂佛学思想的研究,有一个热门话题,即集中在吕澂与熊十力关于"性寂"和"性觉"的争论上。这是关于佛学根本问题的一场辩难,历时近半年。吕澂认为佛法的根本是"心性本净",印度佛学"性寂说"是正解,中国佛学"性觉说"是曲解。当然,吕澂治学的立场归于印度大乘瑜伽行派之唯识今学了。这方面的研究可谓洋洋大观,例如最早的是台湾江灿腾先生的《吕澂与熊十力论学函稿评议》(1990年),包括方立天先生、周贵华等学者都卷入到这场讨论中来了。尤其是新儒家们,在谈及熊十力时,也会带到吕澂一笔。学者们虽然没有明确提出从唯识学的立场来看待此问题,但笔者认为:吕澂均是从唯识学视角

① 杨沛荪主编:《中国逻辑思想史教程》,甘肃人民出版社1988年版,第356页。

着眼于佛学基本问题和中印佛性论之争。

第五,关于对吕澂美学思想的研究。这主要是从文学学科、文艺学专业的角度来探讨吕澂的美学思想。关于吕澂美学思想的集中研究有四篇文艺学专业的硕士论文,分别是:东北师范大学高海燕的《吕澂美学思想的研究》(2008年)、东北师范大学高阳的《吕澂美学理论体系研究》(2008年)、首都师范大学刘颜玲的《境·行·果——论吕澂唯识美学思想的建构特征》(2009年)、西北大学冯晓燕的《吕澂生命美学思想研究》(2011年)。需要提及的是刘颜玲关于"吕澂唯识美学"的立题,为借用吕澂有构建"唯识美学"设想的名称。以上硕士论文均属于文学学科,不属于宗教学、中国哲学的研究领域。

由以上五点所述可见,就"侧面研究"而言,目前学界对吕澂及其思想的研究成果还是很丰富的;就"全面研究"而言,有的只是在某些学者的著述中提及了吕澂而已,未能有效地展开全方位研究;就"专门研究"而言,立足于哲学、宗教学,对吕澂唯识学思想进行专门的探讨,他人并没有涉及。以往研究存在的主要问题是,许多专家学者往往把视线扩散到吕澂的一个宏观和分散的平台。就唯识学而言,因为其题目过于精专,以往学者难以面面俱到,所以这是一个值得往深处挖掘和需要精细梳理的课题。

关于吕澂及其唯识学思想研究还有许多亟待澄清、挖掘和考辨的地方。而本著的创新之处有以下三点。

第一,研究选题的创新。本著是学术界第一本尝试着对吕澂及其思想研究的专著。目前以吕澂佛学思想为题目的硕博论文未能检索到,从海内外出版的著作信息检索来看,以"吕澂"、"吕澂思想"、"吕澂佛学思想"、"吕澂唯识学思想"命名的书名也未能查到。即便是学者在有关著作中提到吕澂及其思想,也是作为其章节的某一部分来阐释。故而,该课题书稿的选题有新颖度,具有一定的开创性。

第二,研究视角的创新。本著研究视角的创新点在于把吕澂的唯识学作为一个专题展开研究,是国内外第一篇从唯识学视野下系统研究吕澂思想的成果。佛教唯识学则是吕澂佛学思想的治学宗旨所在,若能得到吕澂唯识学思想的精髓,便可以得到吕澂整个佛学思想甚至其所有思想的梗概。本书专门从佛家宗教唯识学的角度对吕澂思想进行全面的梳理。以唯识学为枢纽,把吕澂的中印佛学思想,乃至其真善美哲学串在一起,唯识是全书的逻辑结构所在。而且,唯识学包括因明学依然是当前佛学界研究的热点话题。故而,课

题书稿还具有一定的前沿性。

第三，研究方法的创新。本著在研究文本时，在诠释语境下，会把中西哲学词汇融入进来，形成新的“格义”；还会使用心理学，甚至用科学知识与唯识学参合研习，这也体现了唯识学被作为知识论的工具理性价值。

当然，本著也有不足之处。研究吕澂有一定的困难，他的著述很有争议性，对其思想的整体把握带来了难度，也可以说是中国近现代佛学史上的一大难题。再有，吕澂精通于梵藏日文等，其著述有不少是编译的作品，囿于笔者学力，本书主要是立足于汉语系统。专著是从佛教哲学的层面来探讨吕澂的唯识思想，以抛砖引玉，有待方家指正。

（二）吕澂唯识学思想的渊源

吕澂佛学思想的根子在于印度佛教大乘瑜伽行派，他依于唯识宗所判的唯识学“六经十一论”，这些唯识学典籍和护法——玄奘系所传的唯识今学自然是他可靠的思想来源和理论依据。

1. 依于唯识学经论

唯识学通常有“六经十一论”之说，为唯识宗所依据的主要经论。在唐朝时期，中国伟大的翻译家玄奘系统地译传了有关唯识学的经论，并整体地移植了护法的唯识学，以护法系唯识学为中心，将十大论师之学糅译成《成唯识论》十卷。“六经十一论”的说法可见于窥基所作的《成唯识论述记》，《成唯识论述记》云：“今此论爰引‘六经’。所谓：《华严》、《深密》、《如来出现功德庄严》、《阿毗达磨》、《楞迦》[1]、《厚严》；十一部论：《瑜伽》、《显扬》、《庄严》、《集量》、《摄论》、《十地》、《分别瑜伽》、《观所缘缘》、《二十唯识》、《辨中边》、《集论》为证。”[2]“六经十一论”作为唯识学的基础典籍，是一个治唯识的学者必须依据的思想来源。吕澂对唯识学某些典籍进行整理、翻译和考证，有的经论还对其进行注解和阐释。这些唯识典籍都构成了他思想源泉的重要组成部分。这里从三个方面来进行分析。

---

① 即《楞伽经》。

② （唐）窥基：《成唯识论述记》卷1，《大正新修大藏经》第43册 No. 1830，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第229页。

就“翻译对勘”而言，吕澂不少典籍的翻译是关于唯识、因明的。他甚至从藏文译出《因轮论》、《集量论释略抄》、《安慧三十唯识颂》、《西藏传本〈摄大乘论〉》（重译）等。其中《集量》、《摄论》都归属于“十一论”。他还进行梵、藏、汉译本的对勘，如《正理门论本证文》、《〈观所缘释论〉会译》、《〈入论〉十四因过解》等。比如，在《安慧三十唯识释略抄引言》中区分了唯识古今学，说：“因知梵本与藏译最近（据莱维校刊梵本第六七页多有缺文，余与藏译出入甚微），所据颂本，文意大同，独与唐译时相径庭，终不可合。古今学异文之说，于此乃定谳焉。”①吕澂精通多种语言，借助语言作为佛学研究的工具，而藏传佛教，无疑对其佛学思想起着补充作用。他不仅把西藏唯识学、因明学的内容介绍到汉地，而且也厘清了唯识义理上存在的分歧。

就“考订编目”而言，吕澂也是依唯识学进行裁剪。他在《新编汉文大藏经目录》中，把“经藏”分为四部，分别用了“宝积”、“般若”、“华严”、“涅槃”等名目。他把唯识学的“经”，归入“宝积部”。如《楞伽经》、《解深密经》、《大乘密严经》等。其中，需要注意的是对如来藏系经典的划分和关于疑伪书目录的编订。对于如来藏系经典，如他把《华严》归为“华严部”，把《涅槃》、《法华》归为“涅槃部”。而对于“如来藏学”的称谓，吕澂在《内院佛学五科讲习纲要》、《内院佛学五科讲习纲要讲记》中判教分为五科：毗昙、般若、瑜伽、涅槃和戒律。他把通常而言的“如来藏学”称为“涅槃科”，说：“涅槃科，此有三经一论。《涅槃》、《楞伽》二经为本宗，《法华经》为提纲，而《宝性论》为之抉择也。”②至于《楞严》、《圆觉》、《起信》等都被吕澂列为“疑伪目”。在《〈起信〉与〈楞伽〉》、《〈大乘起信论〉考证》中，吕澂认为魏译《楞伽》翻译错谬，与刘宋《楞伽》等译本不同，把如来藏识和藏识分成为二，并且影响了《起信论》。不过，并没有归入“疑伪目”。这是学理传承的不同。只要是属于唯识“六经”范围之内的，吕澂都予以保留并积极弘扬，即使是争议较大的《楞伽》，他只是批驳了魏译《楞伽》，对宋译本《楞伽》却给予阐释和发挥，而“六经十一论”范围以外的，如《楞严》、《圆觉》、《起信》作为如来藏系经典，吕澂都是反对的。可见，吕澂的唯识学思想来源并没有超出唯识宗所讲的纯粹“六经十一论”

① 吕澂：《安慧三十唯识释略抄引言》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第145页。

② 吕澂：《内院佛学五科讲习纲要讲记》，《吕澂佛学论著选集》卷2，齐鲁书社1991年版，第625页。

之外。

就"阐解要义"而言,吕澂撰有《〈显扬圣教论〉大意》、《论〈庄严经论〉与唯识古学》、《〈楞伽〉观妄义》、《〈楞伽·如来藏章〉讲义》、《〈辩中边论〉要义》、《〈辩中边论〉讲要》、《〈瑜伽菩萨戒本〉羯磨讲要》、《〈解脱道论·分别定品〉讲要》、《〈入楞伽经〉讲记》、《因明入正理论讲解》、《〈入楞伽经〉讲记》等。其中《显扬圣教论》、《庄严经论》、《辩中边论》①等属于唯识"十一论"。而有关唯识"经",以《楞伽经》为例,其中吕澂的《〈入楞伽经〉讲记》,并非是指魏译的《入楞伽经》,因为吕澂对魏译《楞伽》一直是不满的。而是采用了唐译本《大乘入楞伽经》为底本,勘对刘宋本和元魏本,三本进行汇读。吕澂还作《〈起信〉与〈楞伽〉》,认为《大乘起信论》是伪作,不过并不是根据刘宋本四卷《楞伽》,其源头是来自本身错谬百出的魏译《楞伽》,这是对中国佛学"性觉"思想的批判,而他的根据是对唯识学经典的整理和对勘,发现其中的异处和相似处。他思想的根子还是在于印度佛学,尤其是大乘瑜伽行派。吕澂的治学方法是值得学习的,只是他的论断还有待再商榷。

2. 追溯护法、玄奘系唯识今学

护法、玄奘系唯识学是一系唯识学传承下来的,这应该源于玄奘糅译的《成唯识论》了。《成唯识论》取材于印度十大论师分别对《唯识三十颂》所作的注释并以护法注本为准则而成,这就是护法、玄奘是一脉唯识系这一观点的由来。护法、玄奘系唯识学即是通常而言的唯识今学,今学和古学之分在印度和中国都有这种说法。一般而言,在印度,难陀等为唯识古学,护法为今学;在中国,真谛、菩提流支为唯识古学,玄奘为今学。

欧阳竟无创办的支那内学院一系唯识学,所弘传的其实就是慈恩宗玄奘一系唯识今学。他们对唯识古学、中国佛教的如来藏系佛学基本都是持否定态度。在支那内学院看来,中国佛学多是"相似佛学",而必须回归到印度佛学中去。而印度瑜伽行派是形成较晚、也是较为完善的佛学体系。玄奘慈恩宗表面上看仍然属于中国佛学,但实际上骨子里却是印度来的,可以说是"纯粹"佛学。

关于护法与玄奘之间的传承法脉关系,吕澂以真谛、玄奘、义净、西藏四译

① 《大正新修大藏经》作"辨中边论",《藏要》本作"辩中边论"。

《观所缘释论》①对勘，并参照护法的注疏《观所缘论释》，他认为："是故奘译释义大同护法而不尽同，其所依据殆在继承护法而变其说者。"②他们之间的传承关系，是从陈那、护法、而后胜子或者戒贤，再而玄奘。不过，之间有些变化。吕澂论述玄奘翻译的见解引起了近代研究玄奘翻译及其思想的一些佛教学者的注意，反响极为强烈，"甚至有人认为，吕澂强调玄奘翻译不忠实于原本，是对玄奘翻译的否定"③。笔者认为，大致上护法、玄奘还是一系相传的，如果学术有变通发展也是可以理解的。正如从杨文会到欧阳竟无，再到吕澂，他们三人之间虽有相互的师承关系，可是治学方法和思维特性是有差异的。

支那内学院非常重视"五科佛学"的教学，这也属于他们的判教体系了。这五科佛学首先要从玄奘求学时代的那烂陀寺盛行的"五科佛学"说起。吕澂考察了玄奘、义净的游学经历和翻译典籍，重现了印度那烂陀寺的学科分化。共有五科，分为：第一、因明科；第二、对法科；第三、戒律科；第四、中观科；第五、瑜伽科。印度那烂陀寺是后期的瑜伽行派，因此重视瑜伽学并不为奇，吕澂晚年所作的《奘净两师所传的五科佛学》中认为"护法之学完全是奘师独传之秘"④，是符合护法、玄奘系传承法脉的。而欧阳竟无、吕澂也继承了护法玄奘唯识的传统。支那内学院的教学方案，试图要恢复印度那烂陀寺的"五科佛学"，只是对其进行了改造。根据欧阳竟无的《院训释·释教》，吕澂教学学科分为五科：第一、毗昙；第二、般若；第三、瑜伽；第四、涅槃；第五、戒律。三周为期，以组成院学。1943年抗战期间，南京的支那内学院迁往四川蜀院，吕澂撰《内院佛学五科讲习纲要讲记》，就强调了院学建立的计划，说：

> 内学院发起创办之初，即有意取准印度那烂陀寺以组织此学之计划。盖自无著、世亲后，印度讲习中心，即在那寺，盛极一时。我国传译佛学之奘、净两大师，俱从该寺出。且自奘净二师移植佛学来中土后，那寺即日就衰微，可知那寺实为华梵传通之枢纽。内院成立，所以取之为模范也。

---

① 域龙（陈那）造论，藏译名为《观所缘释论》，真谛译名为《无相思尘论》，玄奘译名为《观所缘缘论》。

② 吕澂：《论奘译本之特征》，《内学》1928年第4辑，第38页。

③ 高振农：《浅谈吕澂对玄奘翻译的评价》，《近现代中国佛教论：高振农文集》，中国社会科学出版社2002年版，第296页。

④ 吕澂作注，见：《成唯识论掌中枢要》卷上叙论所因段。参见吕澂：《奘净两师所传的五科佛学》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第299页。

民十四、五年间，院开法相大学部，予讲印度佛教史，亦以那寺为终结，即表印度佛学于此终结，中土佛学从此开始之意。①

可见，内学院办学宗旨是传承于印度那烂陀寺，也就是后来玄奘整体移植到中国的护法、戒贤大乘瑜伽行派的唯识学。不过，吕澂提到的那寺大乘瑜伽行派是“印度佛学的终结、中土佛学的开始”的观点是值得商榷的。因为，印度大乘佛学还有一个密教化时期。吕澂只认为印度佛学到瑜伽行派为止，并不承认密教为体系是有缘由的，密教在判教体系中，属于大乘如来藏学，印顺所说的“真常唯心论”，而内学院恰恰就是摈斥如来藏系佛学的，目的就是要恢复印度大乘法相唯识学。

内学院法相大学开学于 1925 年 9 月 13 日，欧阳竟无和吕澂都作了开学讲辞，为什么要取名“法相大学”呢？这就与其所宗的纯粹唯识的学术路向有关了，虽然针对外界的责难，吕澂在讲演中一再表白“本科名称法相，而非标举一宗”。实际上，吕澂是非常倾向护法、玄奘系唯识学的，对鸠摩罗什所译传的三论学和真谛所译传的唯识古学颇有微词，而对玄奘是高度推崇的，说：“奘师学则真佛学也，无宗派佛学也。”②他还撰写过很多关于慈恩宗以及有关玄奘的文章，例如，载于 1953 年第 10、11 期《现代佛学》的《慈恩宗》(上、下)，载于 1954 年第 12 期《现代佛学》的《关于玄奘法师生卒年代与留学那烂陀寺的正误》，1956 年改写的《玄奘法师略传》，1964 年所撰发表在《玄奘纪念集》上的《玄奘与印度佛学》。吕澂对玄奘著名的梵文写作的“三论”——《会宗论》、《制恶见论》、《三身论》作出高度评价：“他于全部佛学中重新论定了大乘佛说的意义，又于大乘学说中进一步明确了瑜伽与中观相对的纲宗，还于瑜伽宗义中圆满贯通了带相唯识以及转识成智、束智具身等理论。至少可以说，印度大乘佛学后来一段时期的发展，必然和玄奘那些贡献有不少关系。”③

以吕澂为代表的内学院基本上是再现了玄奘慈恩宗的唯识学，这在内学院整个工作计划中都能体现出来。他于 1950 年所作的《内学院研究工作的总结和计划》中，把佛典翻译和资料的整理看得非常重要，认为“玄奘的译本最

① 吕澂：《内院佛学五科讲习纲要讲记》，《吕澂佛学论著选集》卷 2，齐鲁书社 1991 年版，第 605—606 页。

② 吕澂：《法相大学特科开学演讲》，《内学》1925 年第 2 辑，第 223 页。

③ 吕澂：《玄奘与印度佛学》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 292 页。

精确，又最进步"①，只是文义艰深，不借助于当时的注疏，很难理解，而且玄奘的著作很多失传了，有的保留在日本人编印的《续藏经》里。所以，内学院为了弥补这些缺憾，计划把玄奘所传译的典籍给校刊出来。内学院将其分为三部：一、瑜伽；二、唯识；三、俱舍。另外，还刊刻了玄奘的传记——《慈恩传》和玄奘游历印度的行迹图等。后来，内学院根据刊刻玄奘译籍的经验，进一步扩大应用到藏经的刊校上来了。例如考订不同版本的《大藏经》和编校《藏要》。

吕澂的佛学思想和研究重心是宗于唯识的，直至晚年亦是如此。他于1955年作的《一年来我的佛学研究——从1954年7月到1955年6月的工作报告》中，就谈到自己的研究对象是以瑜伽学系为中心的印度大乘佛学。而护法、玄奘系唯识学自然是他可靠的思想源泉。

（三）吕澂唯识学思想的特点

吕澂唯识学思想一大特色是以唯识学统摄内外学而显精粹。把唯识学不仅仅当作一个宗派来理解，而是作为一种思想，是把大乘唯识学放在整个佛学的大背景下，溯源到原始阿含，回归到印度大乘瑜伽学，对中国佛学作出几乎彻底的否定和料简，以唯识学来统摄一切佛法乃至儒道等外学，这些是以吕澂为代表的支那内学院一系唯识学最明显的特点。

1. 以唯识学统摄内学

吕澂把唯识学推源于原始《阿含》。他作《〈杂阿含经〉刊定记》，发现《瑜伽师地论》出自《杂阿含经本母》，理清了大乘瑜伽学与小乘佛学的渊源关系。在《吕澂佛学论著选集》的第一卷目录第一条，即为其所撰的《〈杂阿含经〉刊定记》，发表于1924年12月《内学》第1辑。这种排列与其说是按照时间分类，不如说是吕澂早年研究重心之所在。支那内学院既然以唯识为重镇，吕澂的目的也很明确，即是把唯识与《阿含》的关系作一番梳理和澄清。蓝吉富描述："据旅居日本的友人传述，去年日本的一次佛教学术会议里，北海道大学教授向井亮，也曾提出类似吕澂的看法，当他被指出这一事实早在六十几年前

① 吕澂：《内学院研究工作的总结和计划》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第301页。

已经被吕澂发现时，曾撰文表示无限的唏嘘与嗟叹。”①

唯识学与部派《毗昙》也有密切的关系，吕澂认为唯识学发展了部派《毗昙》。唯识的根本典籍为弥勒著的大论《瑜伽师地论》，发扬其说的为瑜伽师，瑜伽师与小乘旧毗昙师有出入，“如旧毗昙师说五识能互为等无间起，瑜伽师说不然，五识皆从意识无间而生。此种异诤先见于《婆沙》，后来立说更有开展。……渐至有以大乘宗义为之组织大成者，其人则弥勒也”②。关于等无间缘的争执，吕澂在注释中有交代，载于《大毗婆沙》卷一百三十一，勘对《瑜伽师地论》卷三进行比较，可见，瑜伽师继承并且发展了该说。关于大小乘毗昙的关系，吕澂认为两者是不同的，大乘自是后期发展起来的，是成熟的佛学形态的体现。但是，又不能排斥小乘毗昙，吕澂说：“是故《摄事分》广引经律摩呾理迦本文，累十余卷，皆见作论之正宗所在，无取乎小乘毗昙矣。然本论非绝对排斥毗昙，特欲因而广之，故又说经律摩呾理迦以外可有分别法相摩呾理迦。”③而无著的《大乘阿毗达磨集论》亦与小乘毗昙有密切的关联，吕澂说：“《集论》内容虽甚繁复，然以成法相格，唯数法一端可称纯粹阿毗达磨，故无著特题为《本事分》。此以《舍利佛毗昙》与《品类论》之品目比较，可见其组织全同也。”④

吕澂认为唯识学与般若学同源。在玄奘时，虽然译传了护法、戒贤的印度大乘瑜伽行派，可是玄奘还有一个重要贡献就是翻译了六百卷《大般若经》。而欧阳竟无、吕澂基本上是完全宗于玄奘系唯识今学的。可见，唯识与般若在内学院看来并不是矛盾的。唯识与般若历来多有争论，亦有融合。需要注意的是唯识般若之争产生的时间，按照吕澂在《印度佛学源流略讲》中的观点，无著、世亲之后，大乘学说才出现分立，一为瑜伽行派，一为中观派。这与通常而言划分的空有二宗并不完全一致。一般说来，空宗的创始人指龙树、提婆，有宗的创始人指无著、世亲。吕澂恰恰认为中观派的真正创始人是佛护、清辨，而清辨与瑜伽行派的护法是同一时代的人。也就是说虽然瑜伽行派源于无著、世亲，但是无著、世亲说有并不废空，只是后学才出现了分化。关于空有

---

① 蓝吉富：《吕澂的生平与学术成就》，《二十世纪的中日佛教》，新文丰出版公司 1991 年版，第 204—205 页。

② 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 293 页。

③ 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 293 页。

④ 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 294 页。

二宗的关系，印顺著的《清辨与护法》中多有论及，他选取清辨的《掌珍论》和护法的《广百论释论》对空有同异关系作了详细的讨论。在沈行如著的《般若与业力》一书中，有"印土有宗与般若"一节，他列举了数条《唯识三十颂》的话语与有关"般若"品目中的相似话语进行对比，得出一个证明："可知有宗也是弘扬般若，并且和空宗根本一致。本宗(有宗)是大乘，又以般若为根本，所以说，般若是大乘的根本要义。"①

如来藏系佛学在印度是涌动的一股暗流，在初期续出的大乘佛学经典中，也就是般若中观派之前，《华严经》出现了，同时还有《法华经》、《维摩经》。这些经典还不能算是严格意义上的如来藏佛学，例如《华严经》也属于唯识学六经之一，但是传入中土后直接产生了华严宗和天台宗。关于《华严经》，有一种说法是，华严宗的祖师们改造了华严的义理，把"如来出现品"改成"如来性起品"，使其具有法界缘起的意味。中期续出的大乘佛学经典，也就是在瑜伽行派之前，有《大涅槃经》、《如来藏经》、《胜鬘经》，用了"如来藏"这个词，这是明确讲如来藏学的。不过，续出的大乘经典有两部分，"如来藏"是"净"的，而《大乘阿毗达磨经》、《解深密经》只字未提"如来藏"，说的"阿赖耶识"是"染"的。接着，又出现了《楞伽经》、《密严经》，既说"如来藏"，也说"阿赖耶"，以调和染、净的关系。不过，后来兴起的瑜伽行派，主要依据的经典还是《解深密经》，这主要指唯识今学，也有其他瑜伽师看重如来藏系经典，从而形成了唯识古学。一般说来，如来藏系佛学在印度并未得以充分地传承和发扬，也许在印土并不受欢迎，墙内开花、墙外结果，反而植入中土以后，如来藏系佛学得以盛传，形成了华严、天台、禅宗等中国佛教宗派林立的局面。内学院自然是批判中国佛学的，批判的焦点就在于"如来藏"上，"如来藏"似乎另立了一个绝对的哲学本体。吕澂不承认中国佛学，但并不是说就否认了通常而言的如来藏系经典，只是在吕澂的判教体系里，"如来藏学"的名称被换掉了，《华严》判为"瑜伽学科"，宋译《楞伽》还原为唯识典籍，《楞伽》、《涅槃》、《法华》被归为"涅槃学科"。吕澂以唯识学来消解如来藏系佛学的歧义和争执。

至于如来藏系佛学传入中土后形成的中国佛教天台、华严、禅宗等，吕澂都是加以口诛笔伐的，从对禅宗所奉典籍的考证开始，作《〈起信〉与〈楞伽〉》、《〈楞严〉百伪》、《〈大乘起信论〉考证》等，对禅宗"性觉说"持批判态

① 沈行如：《般若与业力》，民族出版社2002年版，第41页。

度。不仅如此，他还试图把中国禅学回溯到印度大乘唯识学中去。他在《禅学述原》中认为禅宗的三系禅学（楞伽禅、起信禅、般若禅）均出自于大乘瑜伽学，说："三系之原，皆在印土大乘瑜伽学，但以译家传述之详略，而闻者因之立派分流，但得其仿佛而已。"①吕澂认为，慧可、僧璨的"楞伽禅"为大乘瑜伽，原来是小乘上座化地部禅学，后来无著、世亲改进而为大乘；道信、弘忍的"起信禅"同样源于大乘瑜伽学，《起信》依据魏译《楞伽》杜撰而成，魏译《楞伽》虽然翻译错谬，可毕竟也属于唯识古学的一个派别；至于慧能的般若禅，在吕澂看来，源于瑜伽行派《金刚经七句义释论》。暂且不论吕澂的论证是否合理，吕澂在对禅宗"性觉说"批判同时，有一个评判的标准，这个标准就是他所宗的玄奘系法相唯识宗，在印度就是护法系大乘瑜伽行派。

2. 以唯识学统摄外学

吕澂对因明学的研究也以佛教乃至唯识学为中轴。吕澂在《因明纲要》中把因明学的发展分为五个时期时，他把因明追溯到四《阿含》。通常学者认为因明源自印度正理派的《正理经》，而《正理经》并非是佛教经典，在佛教看来属于外道。《正理经》具备了论辩的轨式（十六句义），只是压根没出现"因明"这个词。所以，吕澂一开始就试图把因明拉入到佛教逻辑的轨道上来也是合理的。玄奘有著名的"真唯识量"，历来对其解读颇有争议。吕澂对玄奘这支唯识比量因明逻辑规范也作出全面的点评。其因明三支为：真故极成色，不离于眼识（宗）；自许初三摄，眼所不摄故（因）；犹如眼识（喻）。抛开是否内容能否服人之心不谈，但在辩论的形式逻辑上，吕澂认为此量是真比量，是正确的。可见，吕澂是宗于唯识今学立场的，他对玄奘是维护的。再有，吕澂与同门就中观派《掌珍论》是否为真比量还是似比量作过辩论，他把《掌珍论》判为"似比量"的说法就是来自于唯识宗窥基的《成唯识论述记》。

吕澂对外道儒道心性论、人性论的研究，也从唯识学的角度进行诠释。在心性论上，吕澂与熊十力代表了儒佛不同的立场，其关于中印佛学"性寂说"与"性觉说"之辩时，吕氏的态度是以印度佛教"性寂"为本旨，宗于唯识学的旨意。吕澂在《〈华严原人论〉通讲》中对儒道人性观也有所探讨。他分析了宗密关于儒道佛人之本原命题，最终的观点是依持于唯识学立场的。他还从

① 吕澂：《禅学述原》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 109 页。

心性本体论角度,以“唯识性”(圆成实性)解释了孔、孟人性善说。

吕澂还有一样外学,即他对美学的研究。吕氏的美学思想融入了许多佛教唯识学的元素。他吸纳了与唯识之旨比较接近的西方心理学美学家立普斯的“移情说”和梅伊曼的“美的态度说”,尝试着建立自己的“唯识美学”的学科体系。在对待西方哲学、美学的态度上,吕澂均以唯识学作为衡量的尺度,既有容纳时放开的胸襟,也充斥着批判精神。吕澂发表有《康德之美学思想》,虽然没有明文说是与唯识学有直接的关联,但是从他的佛教唯识学的知识背景来审视的话,其文字字里行间始终充斥着佛学韵味。但他在《柏格森哲学与唯识》一文中,却一反平时美学与佛学融摄时的常态,极力反对当时学界流行的柏格森哲学与唯识学相互比附会通的风气。

由上所述,吕澂先生以唯识学构建整体佛学乃至外学的思路是清晰的。唯识“一以贯之”之道是其治学宗趣所在,凸显出吕澂佛学研究的偏好和特点,精粹中具有容阔的气象。虽然难免有倾向于法相唯识今学的偏好,但是其治学严谨的态度和判摄的方法就学术价值而言,确实具有开创意义。吕澂的批判性味道浓烈,他是立足于学术的立场,不仅仅具有宗教的情结,似乎更加赋予了其研究的理性成分,这是吕澂治唯识学的特色所在吧。关于吕澂的治学特点亦可以从与其同时代的唯识学者的对比中看出来①,此处不再赘述。

① 详见本书附录一:《吕澂与近现代唯识学者的思想比较》。



上篇:吕澂唯识学思想与印中佛学源流



第一章　正学:吕澂对唯识学教理行证之阐释

本章“正学”,反映了吕澂治学宗于法相唯识的旨趣,从教、理、行、证的范畴论出发,对唯识学基本概念、命题等进行界定判别、剖析辨明。从“教相名言”层次,分析了真如、法界的概念,均以唯识学尤其唯识今学的角度进行融释。从“分判界说”层次,判明瑜伽、唯识分宗,对古、今唯识作出划分,勾画了唯识史观。从“戒行修证”层次,确立大乘唯识的《瑜伽菩萨戒本》为最值得依赖之戒律学加以弘扬,把大乘唯识的《六门教授习定论》作为最为精粹之修行法门加以推广。

第一节　教相名言

吕澂对佛学基本概念“真如”、“法界”从唯识学角度进行诠解。真如、法界、佛性虽非独属于唯识学,本为大小乘、性相、空有的共法,吕澂的阐解却融入了自己的判摄和发挥。例如,就“真如”而言,他反对如来藏系的“心真如”说,而赞成“真如”相当于“客观真理”的说法。他说的“法界”,并不是华严宗的专利,而是来自于唯识学的经论。可见,他的思想是依持于唯识学立场的。

一、阐唯识学“真如”观

“真如”是佛学的基本概念,是佛教哲学形而上之本体,一般解释为不变

的最高真理或本体。吕澂《谈真如》演讲于1943年6月4日，诠解唯识学的“真如”观是值得注目之处。真如（梵 bhūta-tathatā、tathatā，巴 tathatā，藏 de zhin nyid），在唯识学中属于无为法，真是真实不虚，如是如常不变，合真实如常二义，名为真如。① 印顺也是从唯识学能、所主客二分关系，把真如解释为真实平等的意思，他说：“什么是真如？真是表示它不是虚妄的，有现二就是虚妄，有能取、所取，能诠、所诠，就是虚妄。现在无能取、所取，能诠、所诠，这就是不虚妄，名为真。什么是如？如乃如如不二，一模一样，平等平等，没有变异，没有差别，名为如。”②

第一，吕澂先说“真如名”。认为“性”字未能译出，关于翻译的译名，虽然是从印度翻译过来的，但是前后发生了很多的变化。

吕澂指出：真如（梵 bhūta-tathatā）原文“頞他多”，“頞他”为真实，“多”为性，合在一起为“真实性”的意思。藏文译成“如是性”。汉译最初“《般若》译为‘本无’，是依道家思想以无为本故。”③姚秦、刘宋译为“如”，北魏则为“如如真如”，至梁陈真谛则混用“如如真如”，自唐以后确定为“真如”。在混用时期，“真如”与“真谛”是通用的。就“真如”来看，吕澂认为：“终以未能译出‘性’字，故于义解多有未当也。”④吕澂认为“如性”应该翻译出来，关于佛家空性的翻译，吕澂说“译成‘本无’原不算错。而且‘无’字也是中国道家现成的用语”，但是“译出以后，读者望文生义，就产生了很大的错误。最初把这一概念同老子说的‘无’混为一谈，以后联系到宇宙发生论”⑤。这属于翻译学的问题了，佛家说翻译味同嚼蜡，而深层折射的却是中印不同文化的底蕴。中国传统哲学理念，无论道家、道教、乃至周易，都讲宇宙生成论。而佛教在创立之初就反对婆罗门教的“梵天”创世说，《杂阿含经·箭喻品》“十四无记”对形而上的问题是不予回答的，要求人把目光投向对生命的关注上，佛教把宇宙的本原问题引向了“心”。佛教的心性论尤显发达、成熟和完备，后来宋明理学却“搬运”了佛教的心性思想，以“六经注我”的方式，构建其儒家新道学心

---

① 关于真如释义，参见丁福保编：《佛学大辞典》，文物出版社1984年版，第876页。

② 印顺：《辨法法性论讲记》，《印顺法师佛学著作全集》第11卷，中华书局2009年版，第139页。

③ 吕澂：《谈真如》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第410页。

④ 吕澂：《谈真如》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第411页。

⑤ 吕澂：《中国佛学源流略讲》“序论”，中华书局1979年版，第3—4页。

性本体的骨架。可是，吕澂认为真如中的如“性”含义并未准确地翻译出来。当然，此“性”字可不是觉动之性，而是寂灭之性①。

第二，吕澂再说“真如”义。我们知道，“真如”有小乘、大乘空宗、大乘有宗不同的概念，这里只是结合大乘唯识学的真如观作出阐释。

如果缘起法是佛教的理论基石，那么，真如观就是佛教大厦的顶层。缘起法是佛教的理论基石，赖永海先生指出佛教的发展经历“一条主线始终贯穿其中，即缘起理论。”②方立天先生在《佛教哲学》中就是从佛教的各种缘起法来探讨佛学义理的，在“结语”中强调了“缘起论是全部佛教哲学的理论基石”。在吕澂看来，小乘的真如法虽然有原型观念，但还不是很明确，是通过缘起法的破灭而显露出法如、如性来，后来大乘空宗基本秉承了小乘的说法，虽然谈真如义更多了，但是还是与缘起法联系起来谈，没有什么太大的进步。大乘般若学谈得最多了。我们知道，般若学是破相显性。所以，这样看来，大乘般若学基本上还没有完全摆脱小乘缘起法的影子。而大乘唯识学则有明显的新意。

关于大乘唯识学的真如性与缘起法的关系问题，吕澂说：

> 《瑜伽》、《深密》、《楞伽》所谈“如”义，稍有差别。盖此三书以“真如”判入“五法”（五事即相、名、分别、正智、真如）中，而又以自性相摄。相摄方式有种种，义遂不同。初《瑜伽》，次《深密》。《深密》思想近于《阿毗达磨经》，《瑜伽·抉择分》引之，乃无著思想所自出。总归诸说有二：一、依他法，遍计执无相即法真如相（与第二段衔接）；二、圆成法，依他起断为真如，此断即转依。如是二义，极有出入，最后乃可求诸《楞伽》，以依他法如相为真实，以圆成法心解脱为真如，于是真如非仅法之相而另指法而言矣。然《楞伽》有处仍以真如作相解（《如来藏》章），故知真如实有二义，有处以相说，有处以法说（广义法有时言相，有时言相依）。以法说者，即圆成法，即心解脱，是即真如法也。③

大乘唯识谈“如”，则饱满得多，《瑜伽》、《深密》、《楞伽》所谈“如”义，以

① 此处在吕澂与熊十力有关中印佛学“性寂”和“性觉”之争中有详解。

② 赖永海：《缘起论是佛法的理论基石》，《社会科学战线》2003年第5期，第52页。

③ 吕澂：《谈真如》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第412—413页。

“真如”判入“五法”(五事即相、名、分别、正智、如如)中,而又以自性相摄,有“依他法”、“圆成法”。需要提及的是大乘唯识的四缘法,吕澂这里并没有作出交代,讲四缘最多的自然是瑜伽行派,大乘瑜伽行派与小乘说一切有部关系较为密切,也是谈有,不像空宗那样破有显空。只是大乘唯识融入了阿赖耶识和八识说等,四缘说更是丰富多彩起来了。不仅仅如此,唯识学还把五法、三性与四缘说结合起来,构成了复杂而又精致的缘起理论。五法(相、名、分别、正智、如如)源出于《解深密经》、《楞伽经》等,三性(遍计所执、依他起、圆成实)亦源出于《解释密经》、《楞伽经》,语句稍有出入。缘起法的最终哲学本体还是真如,五法依托于正智攀缘如如,正智为能缘,真如为所缘,以本心缘本体。不过,真如本体并非是绕开事相、分别而独立存在的,也并非是超出智心之外的客体,真如本无主客、能所之分,心体、性体本是不二的。三性的缘起根据和哲学本体也在于圆成实性,即为真如。用圆成实性来解释真如,其实源于唯识宗基本教义。《唯识三十颂》说:“此诸法胜义,亦即是真如,常如其性故,即唯识实性。”①《成唯识论》说:“唯识性,略有二种:一者虚妄,谓遍计所执。二者真实,谓圆成实性。为简虚妄说实性言;”又说:“复有二性,一者世俗,谓依他起;二者胜义,谓圆成实。为简世俗故说实性。”②由上所述,吕澂的潜台词是大乘唯识学所谈的“真如”义是最为完善的。

第三,最后,吕澂对小乘、大乘般若学、大乘唯识学的真如法进行了一番比较,并批评了中国佛教华严宗(贤首)的真如观。吕澂在《谈真如》中把真如观分为三个阶段:

第一阶段:小乘“以法相为真如”,是以缘起法,此有故彼有、此生故彼生,破人我执以显真如实相,通常说小乘是我空法有,即在于此。小乘的“功夫在破人我执”,“人我净尽”,来形容法的真相。

第二阶段:大乘般若学越出了小乘法我执,不仅讲人我空,也讲法我空,“去此法我执而为法无我”。大乘般若学、中观派的“八不”中道——不生不灭、不常不断、不一不异、不来不出,是以否定的段式、遮诠的语式来描绘不可言说的真如实相。《金刚经》典型的句法格式是扫相显性,边说边扫,乃至无

---

① 《唯识三十论颂》,(唐)玄奘译,《大正新修大藏经》第31册No. 1586,财团法人佛陀教育基金会1990年版,第61页。

② 《成唯识论》卷9,(唐)玄奘译,《大正新修大藏经》第31册No. 1585,财团法人佛陀教育基金会1990年版,第48页。

一法可得。"此法无我亦永久如是之相"，即是说此法的空性亦是真如性相所在。

第三阶段：大乘唯识学又反过来说真实有了，"《般若》说诸法一相无相"，以遮诠方式，破一切相说空性，而"《深密》遍一切一味相"，以表诠的方式，说圆成实性，又立了平等真如相。"无我所显，乃为真如"，"有此始有事在，佛法建立"。这个"无我所显"永久如是之相，名为真如，或名为法界。需要交代的是，此无为法之圆成实性并不是别立一个绝对本体的意思，唯识学除了立三性，还有三无性，以破三性，达中道不二，这与般若有异曲同工之妙。唯识说"圆成实性"，反面又说"胜义无自性"。

"真如"这个词在小乘经论中早已出现了，依据阿含经典载，缘起之理法乃永远不变之真理，故称为真如。《杂阿含》说："离诸恼苦，忧悲悉灭，得真如法。"①又据异部宗轮论中化地部所举之九无为中，有善法真如、不善法真如、无记法真如、道支真如、缘起真如等。后来大乘佛学，《大般若经》列出真如、法界等十二种异名，《大乘阿毗达磨杂集论》立真如、空性、无相、实际、胜义、法界等六名。不过，谈真如最多的还是唯识学经论和唯识宗，这也是吕澂如此重视"真如"义的原因。《解深密经》分为七种真如：流转真如、相真如、了别真如、安立真如、邪行真如、清净真如、正行真如。《成唯识论》为十种真如：遍行、最胜、胜流、无摄受、类无别、无染净、法无别、不增减、智自在所依、业自在等所依。

而中国佛教宗派及所依经论却有另外一种真如观。《大乘起信论》主张真如为众生心之本体，华严宗依据"性起"说而主张"本体即现象"，即真如本为万法，万法本为真如之意。天台宗依据"性具"说，主张真如本来具足染净善恶诸法。需要强调的是，吕澂是不承认《起信论》、天台、华严、禅宗等真如观的。饱受争议的《起信论》，乃至中国佛教更是大谈真如缘起、法界缘起理论。《起信论》"一心开二门"等如来藏系佛学思想，宣扬"心真如"一说。吕澂在《〈起信〉与〈楞伽〉》一文中对"心真如"就持批评态度。而吕澂主张的是印度佛学"性寂说"，此真如性更多指大乘唯识学所含摄的寂灭、湛静的瑜伽境界。

---

① 《杂阿含经》卷20，(刘宋)求那跋陀罗译，《大正新修大藏经》第2册No.0099，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第143页。

就吕澂先生的观点而言，真如仅仅是指实相、法体层面，而非指心体。吕氏的高足杜继文先生采纳“客观真理”一词用作对“唯识真性”的描绘：“我这里用客观真理一词解释‘唯识真如’，吕先生是没有讲过的。……吕先生曾为我们专门讲授过《瑜伽师地论》中的《真实义品》，此品中突出有‘离言自性’的存在，这‘离言自性’就是不受名言概念等主观意识左右的真实性”①。杜先生所解“客观真理”之真如义是很贴切吕氏唯识学思想原义的。吕澂对中国佛教真如观的批评所依据的教理还在于其所宗的唯识学理论。

二、解唯识学“法界”观

吕澂在20世纪40年代讲《法界释义》②，这里的“法界”是唯识典籍《佛地经论》③中说的法界义，有别于华严宗学说的“法界”。吕澂认为法界，“乃先师一生讲学最后焦点之所在”④。

早在1922年，欧阳竟无在支那内学院讲《唯识抉择谈》，第一即为“抉择体用谈用义”，提出“无为是体，有为是用”的观点，并且细分为：体中之体、体中之用、用中之体、用中之用，体中之体即为“一真法界”。列图如下⑤：

需要提及的是，欧阳竟无提出的“一真法界”并非华严宗所说的“一真法界”。欧阳竟无在《唯识抉择谈》开篇，列举了今时佛法的弊端，一方面批评了中国佛教，说：“自天台、贤首等宗兴盛而后，佛法之光愈晦。”⑥另一方面，却使用了貌似华严宗的佛学术语“一真法界”（体中之体）。实则出于唯识宗典籍《成唯识论》等。什么是一真法界呢？欧阳竟无解释说：“何以谓一真法为体中之体？以其周遍一切故，诸行所依故。”⑦一真法界（体）是恒常遍在的万法（用）的本体，欧阳虽然说体用关系，但是这与华严宗哲学往往会引起误解的

---

① 杜继文：《吕澂佛学思想初探——为纪念金陵刻经处成立130周年作》，《世界宗教研究》1998年第1期，第34—35页。

② 具体时间不可考，大致在20世纪40年代。

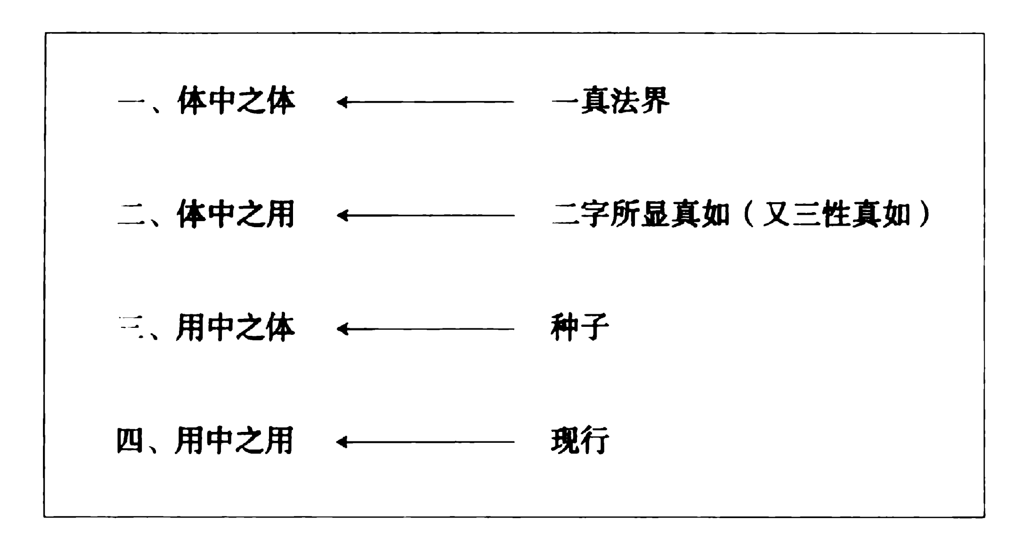
③ 《佛地经论》由亲光等菩萨造，（唐）玄奘译。有学者推定其中的义理是本于护法，成于戒贤，而广于亲光；玄奘翻译此论为瑜伽系学说的总结。

④ 吕澂：《法界释义》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第415页。

⑤ 参见欧阳竟无：《唯识抉择谈》，《欧阳竟无集》，中国社会科学出版社1995年版，第92页。

⑥ 欧阳竟无：《唯识抉择谈》，《欧阳竟无集》，中国社会科学出版社1995年版，第90页。

⑦ 欧阳竟无：《唯识抉择谈》，《欧阳竟无集》，中国社会科学出版社1995年版，第92页。



由体生用的宇宙发生论模式是有区别的。

华严宗说的“一真法界”，源出于唐澄观撰写的《大方广佛华严经疏》和《大方广佛华严经随疏演义钞》，以及有见于李通玄的《新华严经论》等。例如，澄观说：“万法由生故，云众妙之门。今借其言而不取其义，意以一真法界为玄妙体，即体之相为众妙矣。”①这里有早期“格义”佛教的影子，以老庄玄学释佛，澄观以“一真法界”义构建华严哲学的体用观。有人认为华严宗的法界缘起说就是吸取了《大乘起信论》的思想，把《华严经》的“如来出现”之义解释为“性起”②，而“真常唯心”、“心性本觉”的说法正是被内学院所批判的。

一般认为“一真法界”是华严宗的专利，其实不然。实际上，最早说“一真法界”的应源于唯识宗典籍。澄观在《演义钞》中就说明了这一点，他引《佛地经论》、《摄大乘论》、《成唯识论》中所提出的“法界”概念来阐释己之华严学“一真法界”。例如说：“如《佛地经》等者，即五法摄大觉性，谓一真法界、四智菩提。”③“一真法界”即《佛经经论》说的“清净法界”，四智即大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。不过，笔者查阅《摄大乘论》、《佛地经论》，没有明确提出“一真法界”，但都有“法界”的概念。而《金刚顶经》倒是明确有“一真法界”的说法，只是善无畏翻译的时间要比玄奘晚些。最早提出“一真法界”说的还是玄奘糅译的《成唯识论》，澄观也说：“依《唯识》第九，有四种胜

---

① （唐）澄观：《大方广佛华严经随疏演义钞》卷1，《大正新修大藏经》第36册No. 1736，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第1页。

② 参见杨维中：《经典诠释与中国佛学》，宗教文化出版社2006年版，第178—179页。

③ （唐）澄观：《大方广佛华严经随疏演义钞》卷23，《大正新修大藏经》第36册No. 1736，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第176页。

义……四、胜义胜义，谓一真法界。”[①]翻看玄奘的《成唯识论》，是有原文的，说：“胜义胜义，谓一真法界。此中胜义依最后说，是最胜道所行义故，为简前三故作是说。”[②]窥基在注解《大乘百法明门论》中的“非择灭无为”时说：“非择灭者，一真法界，本性清净，不由择力，断灭所显。”[③]可见，对“一真法界”概念最早提出并进行阐发的还是唯识宗，华严宗澄观是借鉴了唯识宗的佛学词汇用语。

吕澂基本上承接了欧阳师的观点，在欧阳师的基础上，只是略加阐发。吕澂在《法界释义》中认为，就义理而谈，《佛地经论》以“佛地”为名，顾名思义其内容要点所讲为佛之境界，是以“五法”释此境界。“五法”是“法界”与“四智”的合称。翻译时候，开始“长行”时，“五法”并举，而结颂特别提到“法界”，可知“法界”的重要性。吕澂断定，奘师所学即在《佛地经论》，而其学根本就在于“法界”。

《佛地经论》开篇就解释佛法五法及清净法界名义。五法即为清净法界和大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。清净法界为五法所摄，而且为中心。四智在唯识即为转识成智的“智”，大圆镜智对应着第八阿赖耶识，平等性智对应着第七末那识，妙观察智相应为第六意识，成所作智相应为前五识。另外，需要提及的是，《佛地经论》的“五法”与《楞伽经》所说的“五法”有异，其五法为：相、名、分别、正智、如如。而《佛地经论》的“五法”全为清净无为法。

吕澂以《佛地经论》中“法界”概念为例，认为“法界”有三义：一、佛以法界为体性，法界即涅槃界；二、法界遍于有情心相续中，为有情所同具，即所谓一切有情皆有佛性（如来藏）；三、法界有共相（二空）所显（平等相为共相），法界本身非共相而为共相所显。吕澂说：

> （一）佛以法界为体性，法界即涅槃界，是即以涅槃为体性，乃明佛之

① （唐）澄观：《大方广佛华严经随疏演义钞卷》卷 9，《大正新修大藏经》第 36 册 No. 1736，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 64 页。

② 《成唯识论》卷 9，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第 31 册 No. 1585，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 48 页。

③ （唐）窥基：《大乘百法明门论解》卷下，（明）普泰增修，《大正新修大藏经》第 44 册 No. 1836，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 51 页。

所以为佛也。小乘亦具此义（即以涅槃为体性），或谓以菩提为体性也（分别论者）。

（二）法界遍于有情心相续中，为有情所同具，即所谓一切有情皆有佛性（如来藏），意明佛与有情皆据法界，即所依等同也。

（三）法界由共相（二空）所显（平等相为共相），法界本身非共相而为共相之所显也。①

吕澂关于"法界"含义的三层阐释，继承和发挥了欧阳竟无在《谈法界》中的观点。欧阳竟无说法界与法身、法界与如来藏的关系时，已经说得很详细了。吕澂这里就略微作了一下交代。关于法界与涅槃、菩提之异同，欧阳竟无没有详加说明。欧阳在说缘起时，只承认"正智缘起"，不承认"真如缘起"，因为正智之菩提是所生得，法界之涅槃是所显得。此正是支那内学院料简如来藏系佛学关键之所在。所以，吕澂有必要又着重地强调了一下。吕澂认为法界即是"涅槃界"，确定了佛之法身的果地，是"修得"，是菩萨最终修行阶位之佛地。而从"性得"的角度出发，一切有情众生皆有佛性，是讲法界与众生的关系了，也正如欧阳竟无所说，在缠（染、净）为如来藏，出缠（净）为法身。

实际上，关于"如来藏"的含义，历来争议较多。"如来藏"究竟是清净还是杂染呢？《胜鬘经》是明确讲"如来藏"原本是清净的，却被客尘烦恼所污染。《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》说："如来藏者，是法界藏、法身藏、出世间上上藏、自性清净藏。此性清净如来藏，而客尘烦恼上烦恼所染，不思议如来境界。"②欧阳竟无、吕澂却说，如来藏是染净和合的，法身才是清净的，内学院的观点主要源于《楞伽经》了。《楞伽经》关于"如来藏"的说法似乎就很含蓄了，说"如来藏"有：不空如来藏、空如来藏、如来藏识。"不空如来藏"指佛之境界，佛之法身、涅槃界、法界。"空如来藏"指菩萨境界，空作动词用，为革除染污、留存清净的意思。"如来藏识"指凡夫境界，为阿赖耶识，含藏一切万有染净的种子。当然《胜鬘经》的说法并没有错，其说"自性清净如来藏"当然指的就是"不空如来藏"了，是法身圆满具足佛之果性。吴信如先生在《楞伽经讲记》中认为，不要把如来藏看成本体，而是看作境界、心识的状态。如此

① 吕澂：《法界释义》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第417页。

② 《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》，（刘宋）求那跋陀罗译，《大正新修大藏经》第12册No. 0353，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第222页。

讲来,要贴切原文义理得多。

关于法界由共相(二空)所显,欧阳竟无在《谈法界》中并没有交代。吕澂这里算是作一个补充说明了。二空即人我、法我空,为大乘所宣扬。吕澂把三个意思给合在一起,他给法界下了一个定义:"无差别遍一切有情心而为共相之所显者也。"①

要特别提及的是,"法界"概念对中国佛教华严宗和宋明理学的影响也是不可忽略的。吕澂指出:

> 奘师译此经论用字特多,如以法界为理、为真(真如)、为实(实体)、为性(实性)。是等用字,于后来中国思想上发生影响极大,贤首一宗理事之说,即从此出,宋明理学于此亦不无关系。然有真实了解以运用此诸字者,唯奘师本人而已。②

玄奘在翻译《佛地经论》时,翻译法界同义词的还有"理"、"真"、"实"、"性"等。这对后世造成了影响,吕澂认为"贤首一宗理事之说"源于此。从以上分析来看,华严宗的四祖澄观在《华严经随疏演义钞》中就交代了"法界"词源于《佛地经论》、《成唯识论》等唯识宗典籍。而华严宗有名的"四法界"也是澄观提出来的,他在《华严法界玄镜》中说:"然总具四种:一、事法界;二、理法界;三、理事无碍法界;四、事事无碍法界。"③此"四法界"是说明了一切事物之间是相互关联的,而此种种万有诸法相用都是归摄于"一真法界",抑或理体、性体。而宋明理学也悄悄地搬运了华严学的"性理"、"理事"的概念。梁启超在《清代学术概论》中就提到宋明儒学对佛学的借用。虽然新儒家熊十力不大承认,认为只是巧合、恰巧相互印证。其实,学术界多数还是认定宋明儒学对佛教、道教的借鉴,这几乎成为共识。宋明儒学二程、朱熹、陆九渊、王阳明等多出入佛老,他们的著述中多庞杂佛道学的影子,这不足为奇。佛学自汉以来传入中土经过好几百年时间的酝酿,在唐朝时期已经达到了盛传的顶峰。唐宋以降,儒释道三家也逐渐走向了融合,而儒学恰恰需要借用佛学的

---

① 吕澂:《法界释义》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第417页。

② 吕澂:《法界释义》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第418页。

③ (唐)澄观:《华严法界玄镜》卷上,《大正新修大藏经》第45册No.1883,财团法人佛陀教育基金会1990年版,第672页。

心性论补足其早已干涸的营养。理学一系说的“理”、“理气关系”、“理一分殊”，还是留有很深的佛教的印记。例如“理一分殊”命题，就引佛教“月印万川”来作证，这与华严学所说的理事关系似有相似之处。如果说宋明理学（指理学一系，非心学）借鉴了华严宗学，而华严宗学又借用了玄奘的唯识宗学，那么，宋明理学关于“理体”、“性理”构建的哲学体系，间接地与玄奘的法界义、真如、实性义就有莫大的关联了。

吕澂的理由很简单，他是以玄奘系唯识学来衡量一切佛法和世间学，这也是吕澂力推玄奘唯识的目的所在了。笔者认为，吕澂还是有点放大了唯识宗学对华严宗学的影响，宗派经论之学本来就有相互交流的，有的名词概念也会基于互用，只是概念差别还是很大的。据传，华严宗的祖师法藏因义理不合退出了玄奘的译场，暂且不论这段公案真假如何，也足以可见两学之异。反过来，从中道角度，佛法本是有立有破的，亦见两学之不异。

第二节　分判界说

唯识学上有一些含混不清的地方，例如：法相与唯识的关系，古唯识学与今唯识学的差异，唯识学的传灯法脉问题。吕澂受欧阳竟无法相、唯识分宗思想的影响，在《论〈庄严经论〉与唯识古学》一文“瑜伽与唯识”中，判定瑜伽（法相）与唯识之不同。并在《论〈庄严经论〉与唯识古学》“唯识古学与今学”中，详细地辨明了古今唯识学之有别。而在对唯识学传承史的勾画上，吕澂的唯识史观明显倾向于印度大乘瑜伽行派护法一系和传入中土后的玄奘系唯识今学。至于唯识古学，无论是印土难陀、安慧等、中土南北朝真谛、菩提流支系，以及明末具有华严风味之唯识，还是藏土的传灯法系，吕澂对此往往忽略或一概否决，这与其所宗的内学院学派立场和治学宗趣自然有着千丝万缕的联系。

一、分瑜伽、唯识为二宗

“法相与唯识分宗”思想最早是欧阳竟无于1916年提出来的，吕澂与王恩洋均倡师说。吕澂于1924年作《论〈庄严经论〉与唯识古学》一文，其中《瑜

伽与唯识》章节中，专门讨论了瑜伽（法相）与唯识之关系。

欧阳竟无在研究无著、世亲的论典时，发现了其中间存在着两种思想形式：一是用蕴、处、界来统摄一切法，一是用五位法（心、心所、色、不相应、无为法）来统摄一切法。在他看来，这意味着历史上曾有过两个不同的佛学学派：法相宗和唯识宗。在民国五年（1916年）的《百法五蕴论序》和《世亲摄论释序》中，欧阳竟无首次提出唯识、法相并非一宗的观点。民国六年（1917年）的《瑜伽师地论序》，更详细阐发了唯识、法相分宗的理由。以后，他在《唯识抉择谈》（1922年）、《辨唯识法相》（1938年）和《支那内学院院训释·释教篇》（1941年）等著述中，多次论及唯识、法相分宗之说。[①] 程恭让先生对欧阳竟无的法相、唯识分宗的"十六义"[②]作出这样一个界定：法相宗是以一切法相为对象的、普摄一切生命形式的、意在建立佛理规范的、源远流长的教法形式；唯识宗是以大乘法相为对象的、契合大乘生命特性的、意在引发观行实践的、特殊阶段发展起来的教法形式。[③]

吕澂在《论〈庄严经论〉与唯识古学》（1924年）一文"瑜伽与唯识"中，判定瑜伽（法相）与唯识之不同。开段即说：

> 瑜伽与唯识，学说有先后。瑜伽以三乘观行之境为序，齐被五姓，故其立说无所偏重。唯识后起，专宏大乘，一以识智贯之，意乃独有所寄。[④]

意思是说，法相弘三乘（声闻、缘觉、菩萨）和五姓（三乘、不定种姓、无姓）法，其中声闻、独觉属于小乘法，而唯识才是大乘法。也就是说法相普被三乘，唯识独宗大乘，若从范围来说有广狭之分；若从时间来看则有先后之别，法相列前，唯识继后；若从内外来分，法相观外境，唯识反内心。

吕澂以《庄严经论》为例，认为由法相而渐入唯识，并且最能贯通阐明唯

---

① 关于法相和唯识分宗的论述，参见李广良：《心识的力量：太虚唯识学思想研究》，华东师范大学出版社2004年版，第140—143页。

② 早在1919年撰就的《瑜伽师地论叙》中，欧阳竟无以十义区别唯识、法相二宗，在1921年撰就的《瑜伽师地论·真实品叙》中，又补充了六义，共十六义。

③ 程恭让：《抉择于真伪之间：欧阳竟无佛学思想探微》，华东师范大学出版社2000年版，第145页。

④ 吕澂：《论〈庄严经论〉与唯识古学》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第70页。

识学宗旨的是《庄严经论》一书。他从“境”、“行”、“果”三方面来分析。

首先言“境”,《庄严经论》是外境不离识的。吕澂指出瑜伽诸论中《辩中边论》“已肇唯识之端”;然而能够阐明唯识宗旨的,“首推《庄严经论》一书”;认为《庄严经论》“总言一切所缘不外心光,故善成唯识”。①

在瑜伽诸论中,说法相的较多,例如《辩中边论》讲“三性”(又为“三相”),即为:一、遍计所执性(相);二、依他起自性(相);三、圆成实自性(相)。虽然重法相,但也有唯识的倾向,《中边论》有颂云:“依识有所得,境无所得生,依境无所得,识无所得生”;“由识有得性,亦成无所得,故知二有得,无得性平等。”②到了《庄严经论》,更是外(境)缘不离唯心的旨趣,吕澂引“能取及所取,此二唯心光”等语句来印证。能取为认识对象的主体,所取则是对象,即客体。能识之心、意识等,称为能取;而所识之色等外境,称为所取。从《辩中边论》、《庄严经论》经教义理的发展来看,则先重(瑜伽)法相,后重唯识。

其次言“行”,就唯识学修习观行的位阶而言。吕澂指出:“五位者,三乘之所共立”;“五位可谓皆以唯识为判”。③

五位指大乘菩萨修道之五等阶位,实则乃大乘瑜伽行派及唯识宗所立。吕澂认为五位是“三乘之所共立”,也是有根据的,他是想把唯识之起源推及小乘。其实,小乘与大乘就法相、唯识分立而言,虽然有名称上的差别,但是确实有渊源。例如小乘说一切有部《俱舍论》中将五位法分成七十五法,而大乘唯识学又在小乘的基础上,将此五位增加至一百法。就小乘说一切有部与大乘唯识的区别而言,小乘讲“我空法有”,是看重法相的,而大乘讲“我空法空”,尤其唯识学,更侧重于唯心。吕澂这里所讲的“五位”并非五位百法,乃指大乘唯识学的修行阶位,即:资粮位、加行位、通达位(见道位)、修习位(即修道位)、究竟位。这五位渐进修持的道理和方法,都是以唯识贯通起来的。足见,大乘学说从小乘法相摆脱出来,讲唯心的道理。吕澂这里引用的《论》卷五和《教授品》(十三至十六颂)的文句及偈颂,均出自《大乘庄严经论》,这

① 吕澂:《论〈庄严经论〉与唯识古学》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第70页。

② 《辩中边论》卷上,(唐)玄奘译,《大正新修大藏经》第31册No. 1600,财团法人佛陀教育基金会1990年版,第464—465页。

③ 吕澂:《论〈庄严经论〉与唯识古学》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第71页。

与唯识学一系列典籍例如《摄大乘论》、《唯识三十颂》、《辩中边论》归于一趣，即逐渐趋于“唯识”的立场。

最后言“果”，即《庄严经论》的修证果。吕澂引李序的观点“所谓转识为智，束智成身，详余籍所未有”；并总结说：“故此论者，实由瑜伽渐入唯识之籍也”。①

李序指李百药为《庄严经论》翻译作的序，李百药说：“其《菩提》一品，最为微妙：转八识以成四智，束四智以具三身。详诸经论所未曾有，可谓闻所未闻，见所未见。”②“转识成智”乃唯识学枢要所在。八识包括眼、耳、鼻、舌、身前五识以及第六意识、第七末那识和第八阿赖耶识。转前五识为成所作智，转第六意识为妙观察智，转第七识为平等性智，转第八识为大圆镜智。《庄严经论》说的“三身”为法身（异名为自性身、佛性、法界、法性、实相）、食身（报身、受用身）、化身（变化身）。关于食身、化身的区别，《庄严经论》说：“食身以自利成就为相，化身以他利成就为相。”③“束智成身”的意思是说：以大圆镜智、平等性智为法身，以妙观察智为食身，以成所作智为化身。讲来讲去，均不离识智。所以，吕澂最后作了一个结论，认为《庄严经论》是由瑜伽法相而渐入唯识之学的，应了法相唯识学“唯识无境”、“万法唯心”的宗趣了。

唯识、法相分宗思想很快引起了轩然大波，很多人表示反对。比如太虚大师就撰写《竟无居士学说质疑》（1922 年）、《论法相必宗唯识》（1928 年）、《再论法相必宗唯识》（1932 年），再三破内学院之说，主张“法相、唯识不可分”，“法相必宗唯识”，谓凡属言思所诠所表所遮所缘者，皆为法相，“一切法无往非法相”，非仅唯识，即《华严》等也俱属法相，“法相绝然不成宗义”，“法相所宗持者曰唯识，而唯识之说明者曰法相”。④ 他据窥基之言，分大乘教法为空慧（般若、三论）、唯识、真如（或法界、法性）三宗，不承认唯识外别有一法相宗。印顺 1946 年还在武昌佛学院的研究会上，针对南京支那内学院，重提“凡

---

① 吕澂：《论〈庄严经论〉与唯识古学》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 72 页。

② （唐）李百药：《大乘庄严经论》“序”，《大正新修大藏经》第 31 册 No. 1604，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 589 页。

③ 《大乘庄严经论》卷 3，（唐）波罗颇蜜多罗译，《大正新修大藏经》第 31 册 No. 1604，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 606 页。

④ 太虚：《竟无居士学说质疑》，《太虚大师全书》第 6 编，太虚大师全书影印委员会印行 1956 年版，第 1457 页。

唯识必是法相的，法相却不必是唯识"[1]的论题。太虚、印顺反驳之说在佛教界的影响还是很大的。

南京内学院包括吕澂对此似乎并没有作出正面的回应，从太虚记载的一段话可以看出端倪。太虚在《再论法相必宗唯识》中说："旋在《内学》第二辑，见吕澂君评破太虚法相必宗唯识之演说标题，窃喜得此攻错，可益明真理，乃迟之既久，不见该演说之发表，然《内学》第二辑竟无君之摄论大意后，编者尝附识云：'兹篇是大师[2]写示编者旧稿，说法相唯识之所以分宗，枢要俱在，今人于二宗分说，犹有不详原委，辄与异议者，因录出之，以醒迷惘。'此可见彼'法相与唯识为二宗'之根据即在于此，故今刺取摄论大意之说再论之。"[3]笔者查找了《内学》，虽然不见吕澂评破太虚的文章，但在欧阳竟无的《摄论大意》一文中，发现了"编者识"这段原文[4]，编者可能就是吕澂本人了。

关于太虚与欧阳竟无、吕澂之间的是非曲直，实难一句两句所能说清道明的，或许真理越辩越明吧。周贵华在《析评上世纪关于法相与唯识的"分、合之辨"》一文中甚至提出了"广义唯识学"、"中义唯识学"和"狭义唯识学"新说。广义唯识学概念即瑜伽行派之境、行、果三学，而中义唯识学即是境学，狭义唯识学仅指境学中的"纯粹"的唯识思想部分。周贵华认为，太虚的观点属于"中义唯识学"范畴，而欧阳竟无的观点属于"狭义唯识学"范畴。在中义的层次上，无有法相唯识之分；在狭义的层次上，却有法相与唯识之别。

不管怎么说，法相、唯识分宗的思想从学术思想史角度来说是有意义的。不过，法相唯识分宗并不是真正意义上的宗派划分，在印度佛教史上，宗指的是学派，法相唯识分宗是要指出瑜伽学有两种不同的思想路向。

二、划古、今唯识学有别

关于古今唯识学划分的传统说法有两种：一为印度的古、今唯识学之分，一般说来古学以安慧为代表，今学以护法为代表；另一为中国的古、今唯识学

---

① 印顺：《辨法相与唯识》，张曼涛主编：《现代佛教学术丛刊》第 28 册，大乘文化出版社 1978 年版，第 85 页。

② "大师"指欧阳竟无。

③ 太虚：《法相唯识学》（上），商务印书馆 2002 年版，第 69 页。

④ 参见欧阳竟无：《摄论大意》，《内学》1925 年第 2 辑，第 98 页。

之分(即是旧译唯识和新译唯识之分),古学以菩提流支和真谛为代表,今学以玄奘为代表。印中古今学合起来说是:以安慧、真谛学为唯识古学,以护法、玄奘学为唯识今学。①

在印度十大论师中,谁属古唯识学,谁属今唯识学,历来是有争议的。王恩洋认为:“总观其异,古唯识若谓唯识无境故说唯心,今唯识学义谓内境也不离识故说言唯心;前者色等俱无,后者十二处有。”②意思是说:古唯识学外境不离识,不承认色相;今唯识学则内境(包括识之相分)也不离识,但承认六根、六尘。后来,吕澂在《印度佛学源流略讲》中说得更明白,提出“无相”、“有相”的概念。认为古唯识学是以难陀、安慧为代表的“无相唯识学”,今唯识学是以陈那、护法为代表的“有相唯识学”。

需要提及的是,关于唯识古学的争论,跟安慧有很大关联。吕澂在《论〈庄严经论〉与唯识古学》(1924年)中认为安慧折中于古学、今学之间。吕澂在《安慧三十唯识释略抄引言》(1926年)中又说他从藏文中抄译了安慧的《三十唯识》释论,藏文安慧的本子更接近古学,借以窥见古学的原貌。后来在《印度佛学源流略讲》中有所论述,还是把安慧定为古学的位置。他认为古唯识学是以难陀、安慧为代表的“无相唯识学”,今唯识学是以陈那、护法为代表的“有相唯识学”。历来安慧之学是有争议的,唯识古学在印度的代表人物是亲胜、火辨、难陀(后来又改为难陀、安慧)。③ 需要注意的是难陀、安慧并不是一系的,按照吴信如作的《瑜伽唯识学的传承图》来看,无著、世亲流传分为四系:一系传于难陀,次传于胜军;一系传于净月;一系传于火辨,次传于陈那,次传于护法;再有一系传于亲胜、次传于德慧、次传于安慧。④

吕澂在《论〈庄严经论〉与唯识古学》“唯识古学与今学”中,详细地辨明了古今之不同。从演化来说:古学为“祖述二家(无著、世亲)学说而推阐之”;今学为“演变二家(无著、世亲)学说而推阐之”。⑤ 从义理来说:古学认为,诸

① 详见圣凯:《摄论学派研究》中的“内容提要”和“引论”部分,宗教文化出版社2006年版。这种唯识古今学的划分是按照思想的系统性来界定的,安慧、真谛是一个系统(真谛有没有受到安慧的影响历来是有争议的,但圣凯认为两者的思想具有一致性),护法、玄奘又是一个系统。

② 王恩洋:《唯识通论》,《中国佛教与唯识学》,宗教文化出版社2003年版,第182页。

③ 参见黄夏年:《百年的唯识学研究》,《社会科学动态》2000年第1期,第27页。

④ 吴信如编著:《法相奥义》,中国藏学出版社2006年版,第295页。

⑤ 吕澂:《论〈庄严经论〉与唯识古学》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第73页。

识（心王、心所）、能取（见分）、所取（相分）都是虚妄分别；而今学，诸法分位差别都是很明晰的。以《庄严经论》为古学之源头，讨论了"三性"、"心真如"（法性心、第九识）、"二分"古今之异。对于古学，吕澂认为不关乎译文精当，而是学术渊源不同。

所谓古今唯识学的区别，前人一般都是从其学产生的时间先后来划分，吕澂认为唯识学的古今之分不能仅从时间上来看，更应从义理上看。过去认为从时间来划分古今学，是不确切的。无著世亲唯识之学先后是一贯的，如果基本反映其原貌的话，是古学，如果有演变发展的话，应为今学。"古谓顺从旧说，今谓推衍新说"①，吕澂的论断可谓精练。例如，他在《印度佛学史》中认为护法"更为精到。但引用旧言，每潜移文字以成其意，故无著世亲学至此为一大变，可特称之为今学"②。以此论断来划分印度十大论师和中国的唯识家，吕澂得出：古学有亲胜、火辨、难陀三家，及南北朝的真谛；今学有护法，当然还包括陈那，以至于传承至唐玄奘。至于安慧，"则折中二者之间"③。不管这种界定正确与否，起码提供了一种新颖的学术思想史的考辨方法。吕澂指出，古学虽然难以寻觅，而《庄严经论》为无著造论，历史上没有争议，倒是能提供一种追溯源头之线索。

吕澂认为唯识古今学根本不同之点，在于"俱言唯识而所以解之者各殊"④，这当然属于翻译学和诠释学的问题了。先说唯识古学，如前面就交代了唯识古学属于"无相唯识学"。

古学"无相唯识学"的一大特点是：无论"能取"（今学谓"见分"，相当于认识的主体）、"所取"（今学谓"相分"，相当于认识的客体），都是归类于"识性"的范畴。关于能取、所取，《庄严经论》说："所取相有三光，谓：句光、义光、身光；能取相有三光，谓：意光、受光、分别光。"⑤能取（意光、受光、分别光）属

① 吕澂：《论〈庄严经论〉与唯识古学》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第73页。

② 吕澂：《印度佛学史》，《中国哲学史》2009年第2期，第23页。

③ 吕澂：《论〈庄严经论〉与唯识古学》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第73页。

④ 吕澂：《论〈庄严经论〉与唯识古学》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第74页。

⑤ 《大乘庄严经论》卷5，（唐）波罗颇蜜多罗译，《大正新修大藏经》第31册No.1604，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第613页。

于认识论，这是毫无疑问的。关键在于所取上，所取（句光、义光、身光）又是什么呢？吕澂引《摄大乘论》来解释，《摄大乘论》与《庄严经论》均为无著所造。句、义、身光余识者，即是身识（五根）、所受识（色等）、世识、处识、言说识等。后来世亲撰《摄大乘论释》对此解释说："'身识'谓眼等五界；'身者识'谓染污识；'受者识'谓意界；'应受识'谓色等六外界；'正受识'谓六识界；'世识'谓生死相续不断识；'数识'谓从一乃至阿僧祇数识；'处识'谓器世界识；'言说识'谓见闻觉知识。如此九识是应知依止。"①可见，九识中只有"身者识"（染污识）、"受者识"（意界）、"正受识"（六识界）这三种识为严格意义上的认识主体范畴。其他六种识，大概均可归属于认识的对象了，即认识的客体。不过，无论是认识的主体也罢，客体也好，都在末端加了一个"识"，例如《摄论》说"五界"（五根：眼、耳、鼻、舌、身）叫"身识"，说"六尘"（色、声、香、味、触、法）叫"应受识"。

另外，唯识古学认为不仅识之"能取"、"所取"具有"识性"，而且心所（识之本身，识体）也具有"识性"。识体属"识性"这并不难理解，最难解释的是所取（相分），相分一般为识体托外境为"质"变现出来的，究竟属境还是属识呢？古今学分歧主要在相分这里。不管怎么说，一切心王、心所，以及能取（见分）、所取（相分）均具有"识性"，完全体现了唯识古学"无相"的特色，更能反映古学"唯识无境"的旨趣。

而唯识今学则属于"有相唯识学"了。心所别有体，把心所法与心王分开来。而色法更是与心法分开来了。今学还是承认有个"内境"法。

唯识学有五位百法，即为：一、心法，眼、耳、鼻、舌、身、意等六识，加上末那识、阿赖耶识，共计八种；二、心所有法（心所），计五十一种；三、色法，有眼、耳、鼻、舌、身等五根，与色、声、香、味、触等五对境，及意识对象之法处所摄色，计十一种；四、心不相应法有二十四种；五、无为法，有六种。唯识今学认为，心所离心王别有自性，吕澂引《成唯识论》进行论证，引文说："应说离心有别自性，以心胜故说唯识等。心所依心，势力生故说似彼现，非彼即心。"②实际上，心所虽为心王所摄，但是也有各自的相分和见分。既然心所亦有相分，就会缘

① 《摄大乘论释》卷5，（陈）真谛译，《大正新修大藏经》第31册No.1595，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第181页。

② 《成唯识论》卷7，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第31册No.1585，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第37页。

外境变现相似之影像。如此一来，今学“有相唯识”的说法就会成立。

至于色法“非彼即心，乃别有性”，与心法相比自然也不能完全等同。色法为所缘，心法为能缘。吕澂引《成唯识论》“或识相见等从缘生，俱依他起，虚实如识；唯言遣外，不遮内境”，意思是说八识及心所之相分、见分皆是待缘而生。例如眼识生起，要依据空、明、根、境、作意、第六识、第七识、第八识、种子九个条件为缘[①]。一切识体之相分、见分均是由藏于阿赖耶识中自种子待缘“挟带”变现出来的；而一切识体之相分（内）均是由见分攀缘他法（外）变现相似于外境的影像而来的。需要辨明的是，相分还有“亲相分”（内）和“疏相分”（外）之分。所以《成唯识论》有“唯言遣外，不遮内境”的说法。不管怎么说，玄奘唯识今学是很重视“有相”一说的。需要申明的是，今学也并不是承认真有一个外境的存在，还是不离识，这就是为什么通常而言唯识学为“唯识”了，只是所缘外法另有自性罢了。《摄大乘论》有“十一识”之说，甚至把色法也纳入到心识体系中去了，虽然没有错，但是今学家为了避免混淆心法、色法的界限，还是摒除了这种观点。吕澂据此认定：“此解唯识不同，实古今学一切异义之根源也。”[②]

除了无相、有相之外，关于古今学的区别，吕澂还认为《庄严经论》以三性（遍计所执性、依他起性、圆成实性）解唯识古学，古学与今学明显不同的地方有两点：

第一义曰：“依他、遍计之同名为虚妄分别也。”[③]吕澂对照藏译、陈真谛译的《摄论》、《中边论》，是说此二性无有自性可言，当然这还是符合古学“无相”的特色。藏传唯识和真谛唯识学倾向于印度古学系统。

第二义曰：“圆成实性兼摄正智也。”[④]关于真如（圆成实性）可否摄正智问题，颇有争议。从唯识学五法（相、名、分别、正智和真如）来说，前四法是有为法，真如是无为法；相、名、分别是有漏法，但是正智、真如都是无漏法。近代以来王恩洋与太虚就《大乘起信论》的争辩中还提及此论题。今学代表王恩

---

① 参见忏云：《百法明门论表解》，李英武：《百法明门论讲析》，巴蜀书社 2005 年版，第 224 页。

② 吕澂：《论〈庄严经论〉与唯识古学》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 76 页。

③ 吕澂：《论〈庄严经论〉与唯识古学》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 76 页。

④ 吕澂：《论〈庄严经论〉与唯识古学》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 79 页。

洋认为:真如不可摄正智;正智只是用,属有为法,真如才是体,属无为法。他说:"真如不可以摄正智,体与用别故,为无为别故,常无常别故,遍不遍别故。"①太虚却认为:正智与分别同属于有为法,可以与分别合;正智与真如同属于无漏法,也可以与真如合。他说:"若云分别正智同有为故可合,则亦正智真如同无漏故可合,理由相等,离合何碍?"②可见太虚的诠释更具有融通性,以消解《起信论》与唯识学的矛盾。太虚唯识学思想的根据就在于唯识古学这边了。

再有,唯识古今学的区别还表现在有无立第九识上,古学有"阿摩罗识"一说。汉译《庄严经论》明确有"阿摩罗识"原词,说:"心真如名之为心,即说此心为自性清净,此心即是阿摩罗识。"③"心真如"藏译作"法性心",即"阿摩罗识"(第九识)。后面一句"阿摩罗识"一文在梵、藏本中并没有出现过。古学讲的第九识,其实为南北朝摄论师提出来的。唯识今学是不立第九识(纯净、无垢)的,只是说第八识(有染亦有净)中的净识是无垢的,实则相当于古学的第九识。《佛地经论》认为"大圆镜智"就是第八净识,今学据此认为"谓此是第八净识,即更无立第九识之必要";而古学却认为"以八识各有净识应有十六识故,推古学立无垢识之意并不尔也。"④看来,是否立第九识应为唯识哲学逻辑结构体系上的合理性和思辨性需要而设立的。

就识性而言,以真谛和玄奘二师为例,按照夏金华先生的整理,古学和今学的区别如下表⑤,可作参考:

真谛	玄奘
建立九识	唯有八识
阿陀那是第七识	阿陀那是第八识异名

① 王恩洋:《大乘起信论料简驳议答辨》,《中国佛教与唯识学》,宗教文化出版社2003年版,第98页。

② 太虚:《答起信论唯识释质疑》,《法相唯识学》(下),商务印书馆2002年版,第101页。

③ 《大乘庄严经论》卷6,(唐)波罗颇蜜多罗译,《大正新修大藏经》第31册No.1604,财团法人佛陀教育基金会1990年版,第623页。

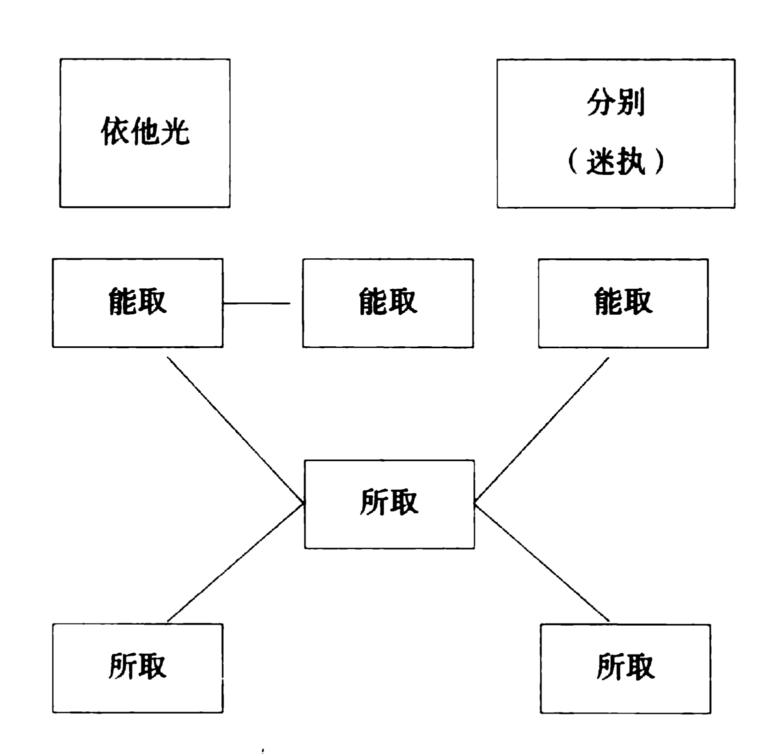
④ 吕澂:《论〈庄严经论〉与唯识古学》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第83—84页。

⑤ 参见夏金华:《中国学术思潮史卷四:佛学思潮》,上海社会科学院出版社2006年版,第233页。

续表

真谛	玄奘
第七识唯有烦恼无法执	第七识执持第八识为我
第七识永不成佛	转第七识为平等性智
第八识能缘十八界	第八识仅以种子、根身、器界为所缘境(相分)
第八识能起法执	第八识不起我、法二执
第九识以真如为体	真如是胜义谛,无生灭变易

最后,唯识古学不同于今学的地方还表现在并没有"相分"、"见分"的概念,而是以"能取"、"所取"摄二性(依他起性、遍计所执性)。吕澂说:"判识为相分、见分,乃无著依《中边》所推阐。但在《庄严》不说相见,而说所取、能取。此二取者,于依他有之,于分别亦有之。"[①]可见图[②]如下:



中间能取(上)、所取(下)实则为今学的见、相二分,左边能取(上)、所取(下)在"依他性"中,右边的能取(上)、所取(下)在"分别性"中。后来古学家难陀、安慧关于能取、所取摄二性的观点就出自于无著的《大乘庄严经论》,通过此,也更可以窥见无著、世亲的古唯识义了。

① 吕澂:《论〈庄严经论〉与唯识古学》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第84—85页。

② 参见吕澂:《论〈庄严经论〉与唯识古学》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第85—86页。

总之,吕澂自己虽然是宗于唯识今学系统的,可是对古学,他也没有一概否认。文末他还总结说:"今谓无著世亲之学,存于难陀等及真谛所传者更多,寻绎真谛等译籍更易得其实在。此不关译文之精当于否,彼此各有学说渊源,实不容轻相是非也。"①吕澂的观点还是中肯的,并没有因己之偏好,而把古学全盘否定了。足见,这种治学态度,是其作为一个佛学思想家所必备的学术求实精神之所在。但是,如果从吕先生治学今学的归旨来说,他对古学是颇有微词的。

三、印、中唯识传承史

唯识史是讲整个唯识学历史发展脉络的,唯识史的研究对于了解整个唯识学的概貌及唯识学流派之间的相互关系有着重要的意义。吕澂关于唯识学思想史方面的研究,有译著《印度佛教史略》(1925 年),著述《西藏佛学原论》(1933 年)、《印度佛学史》(抗争期间讲于四川江津支那内学院蜀院)、《印度佛学源流略讲》(1979 年)、《中国佛学源流略讲》(1979 年),多有涉及唯识学之发展史,对唯识学之流传过程描述得很清晰,并多发己之微言大义。

其实,唯识史的研究这类成果是很丰富的。比如,太虚一系在唯识学方面影响最大的是印顺,其《唯识学探源》一书,溯唯识思想源于原始佛教和部派佛教,对唯识思想之源流描画颇为清晰。另外,关于部派佛教,印顺也有很详细的讨论。而法舫撰写的《唯识史观及其哲学》并没有像印顺那样推及以往,却下达到现代,他"从现代思潮看唯识学"②,呼应了时代的需求。正果著有《唯识学之产生及其史略》属于一种概论性的介绍,从佛陀说法第三期之经典《解深密经》谈起,到印度无著世亲造论,以及十大论师,再到中土的唯识的弘传娓娓道来,尤其是提到了唯识宗的慈恩与西明之争,但正果只认同窥基一系。太虚门下演培著有《唯识思想演变史略》,还交代了唯识学在日韩的传承情况,可谓思路开阔。另外,还有韩清净一系,如周叔迦撰写的《中国佛学史》、《中国佛教史》、《印度佛教史》,也会涉及唯识史部分。除此之外,还有多家,例如梅光羲著有《相宗史传略录》,世光著有《法相唯识学的历史发展》、

---

① 吕澂:《论〈庄严经论〉与唯识古学》,《吕澂佛学论著选集》卷 1,齐鲁书社 1991 年版,第 87 页。

② 参见法舫:《唯识史观及其哲学》"目录",正闻出版社 1981 年版,第 1 页。

《法相唯识学中国所传》，佛悦的《唯识学成立之经过》，如碧译《印度唯识思想的开展》，罗香林的《摄论宗传授源流考》，福善的《地摄两派与奘系法相》，蒙文通的《唯识新罗学》，苑柳的《藏传的唯识学史》等。其中，苑柳有关藏传的唯识学史是值得重视的，因为一般治唯识的人是少有涉及的。

南欧一系主要是吕澂的撰述，以下分为两部分来进行阐述。

1. 印土唯识学传承

《印度佛教史略》为吕澂早期翻译日本荻原云来的《印度之佛教》，关于这些书的原始取材，吕氏都曾在序文或卷末书目中加以说明。因此只能把他们视为译著，不能完全看成著作。蓝吉富认为："大陆的《中国大百科全书》（宗教编）将这三书[①]也一并归为吕氏的'主要佛学著作'，是不恰当的。"[②]不过，吕澂还是参考一些其他资料，对荻原云来原本作了一些修订和更正，他说："依其结构重为编订，盖又取诸崛谦德、马田行启诸氏印度佛教史之说而有所改正也。"[③]从译者本人所述可以看出，《印度佛教史略》中的史料和思想起码也是吕澂选择和认同的。

吕澂在《印度佛教史略》中把"大乘教之发达时期"分为"诸法实相论"和"阿赖耶识缘起论"，即通常而言的大乘般若学（中观派、空宗）和大乘唯识学（瑜伽行派、有空）。他说："印度之大乘思想总有两系，一般若系即实相论，二瑜伽系即阿赖耶识缘起论。"[④]并对瑜伽系作出简略的介绍：

> 由世亲至于西历六世纪之初，唯识十大论师先后继起。其人为亲胜 Bandhnsri、火辩 Gitrabhāna、德慧 Gunamati、安慧 Sthiramati、难陀 Nanda、净月 Sudacandra、护法 Dharmapāla、胜友 Viscsamitra、胜子 Jinaputra、智月 Jñānacandra。此中以护法为世亲学系之正统者及大成者，唯识精义均自彼出。[⑤]

① 指：《佛学研究法》、《印度佛教史略》、《佛典泛论》。

② 蓝吉富：《吕澂的生平与学术成就》，《二十世纪的中日佛教》，新文丰出版公司 1991 年版，第 203 页。

③ 吕澂：《印度佛教史略》"叙指"，商务印书馆 1933 年版，第 1 页。

④ 吕澂：《印度佛教史略》，商务印书馆 1933 年版，第 56 页。

⑤ 吕澂：《印度佛教史略》，商务印书馆 1933 年版，第 63 页。

世亲之后有十家论唯识的说法,其实源于窥基《成唯识论述记》的记载。《述记》流传到日本,近代人又从日本拿回来,才得以窥见其貌。不过,吕澂也并不仅仅止步于汉土文献和日本人的观点,他还从西藏那里寻来一种记载,吕澂在《西藏佛学原论》中就引多罗那它(1575—1634)所著的《印度佛教史》材料,说世亲后所传有四家:安慧(传毗昙学)、陈那(传因明学)、德光(传律学)、解脱军(传般若学)。[①] 后来吕澂在《印度佛学源流略讲》中也作了交代。不过,他修正了西藏关于安慧直接传承于世亲一说,从安慧与德慧的注疏具有师承关系来看,吕澂推论说:"安慧恐怕没有直接受教于世亲,西藏所传,恐系误会,而且为了把安慧说成直接受教于世亲,反把德慧说成是安慧的弟子了。"[②]

在《印度佛学史》中吕澂把印度佛学的流传分为五期:一、根本传承时期;二、支派分裂时期;三、递嬗变化时期;四、发达成熟时期;五、正宗衰微时期。第四期"发达成熟时期",即为大乘瑜伽行派时期,"自无著至于戒贤智光,大小乘发达各尽其致。盖历久积蓄之精华,悉泄于此。因明唯识之学,亦于是完成"[③]。至于瑜伽行派无著以下的传承,吕澂的说法又稍有不同于《印度佛教史略》,增加了觉师子,说:"传无著之学,可考者有两家,皆宗唯识。其一为觉师子,又其一为世亲。觉师子或说是无著幼弟,著书有《集论释》,安慧推为最惬原意。……此实与无著本意最合,故其书存古说真面目处甚多。"[④]需要注意的是,《集论释》是否为觉师子所撰是有争议的,吕澂后来补充说:"玄奘译本认为是师子觉所著,藏译本说是胜子著。"[⑤]不管怎么说,或许能认识到无著其实有两个弟弟,一是我们熟悉的世亲,还有一个是觉师子(或师子觉),觉师子所传更倾向于古学。

在《印度佛学源流略讲》中吕澂勾画了大乘瑜伽行派的发展脉络。认为,唯识学从无著、世亲开始,后传承至瑜伽行派,瑜伽行派分为两系:一为难陀、安慧的古学(无相唯识学),一为陈那、护法的今学(有相唯识学)。姚卫群先生在《佛学概论》中认为瑜伽行派的创始人应溯及无著、世亲,后分为两系,一

---

① 参见吕澂:《西藏佛学原论》,商务印书馆 1933 年版,第 7 页。

② 吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社 1979 年版,第 201 页。

③ 吕澂:《印度佛学史》,《中国哲学史》2009 年第 2 期,第 5—6 页。

④ 吕澂:《印度佛学史》,《中国哲学史》2009 年第 2 期,第 22 页。

⑤ 吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社 1979 年版,第 209 页。

是陈那发展起来的系统，一是德慧（《述记》说德慧是安慧的老师）发展起来的系统。这些观点基本是一致的，只是对瑜伽行派的界定有广狭之分，吕澂认为瑜伽行派指的是无著、世亲之后的两系，而姚卫群是把瑜伽行派推源至无著、世亲而已。关于印度瑜伽唯识学派的具体传承路线，可参考吴信如的《法相奥义》，书中作了一个详细的传承图表，基本也是来源于《述记》所述，这里就不一一展开了。

需要交代的是，以上是把唯识学当作学派（瑜伽行派）来讲，如果把唯识学作为一种思想，吕澂在早期的《〈杂阿含经〉刊定记》中，就已经把唯识学渊源追溯到原始阿含学中去。从发现玄奘所译的《瑜伽师地论》中有《杂阿含经本母》，再到《瑜伽师地论》中发现小品《宝积经》的旧注。另外，又勘订了安慧《三十唯识颂》，确定了安慧多宗于古学的唯识路向等等。

这些工作，有助于厘清印度佛学大乘瑜伽行派的学术脉络，从而揭示了印度佛学内在古今学嬗变的规律。就吕澂关于印度唯识学史的勾画而言，因为师子觉传承法脉有争议、不确定，他在《印度佛学源流略讲》中还是把他从无著、世亲的学派传承中给摒除了出去。还有就是对弥勒是否有其人的争议，是天上的弥勒还是地上也有个弥勒呢？吕澂批评了日本学者宇井伯寿的“混同”观点，把瑜伽行派的唯识学思想源头定格在有史料可考的真实人物上，即无著和世亲。可以说他是以拿出的证据来说话的，这突出了吕澂先生严谨的治学风格。

2. 中土唯识学传承

法相唯识学传为弥勒菩萨所传，发扬于印度佛教大乘瑜伽行派的无著、世亲。南北朝时期，唯识学传入中国，形成了地论宗和摄论宗。地论宗研习北魏菩提流支、勒那摩提合译的《十地经论》，摄论宗研习南梁真谛译的《摄大乘论》。而直到唐朝时期，玄奘系统地译传了有关唯识学的经论，并以护法系唯识学为准绳，将十大论师注解的《唯识三十颂》，糅译成《成唯识论》，从而形成了唯识宗。

吕澂在《中国佛学源流略讲》中从南北朝的师说学派开始说起，到唐代的慈恩宗，揭示了这一中土唯识学的发展线索。关于南北朝的唯识学派有地论师和摄论师一说，后来地论师又有南北二道分流的局面。先就地论师而言，让人难以想象的是，吕澂考证认为，地论师的开创者菩提流支，“是继承着无著、

世亲一系的。据他的《金刚经》讲稿《金刚仙论》记载,他还是世亲的四传弟子。因此,他的翻译偏重于这一系。"①不过,话锋一转,作为一名理性的学者,吕澂还是指出流支的不足,说:"菩提流支的翻译,开始时有些错误,如所译《楞伽经》、《宝积经论》等。"②这个《楞伽经》就是流支译的十卷本《入楞伽经》,这与刘宋四卷本《楞伽经》多有出入之处,与其说是翻译的问题,不如说是对义理的理解有偏差。吕澂在《〈起信〉与〈楞伽〉》中就认为魏译《楞伽》错谬百出,把如来藏与藏识(阿赖耶识)分为二,说:"《楞伽》以阿赖耶解如来藏,……经文处处云如来藏名藏识,亦谓其异名而同实也。魏译《楞伽》于此正义独持异见,凡经文合说如来藏阿赖耶之处,皆强析为二。"③吕澂是站在护法、玄奘唯识今学的立场来评判魏译《楞伽》的,这多少存在着学理上的偏执。不过,魏译《楞伽》确实有把如来藏与阿赖耶识分为二的文字,说"如来藏识不在阿梨耶识中"④。如来藏若独立开来,就会不由得使人误会有一个类似于哲学思辨体系中的一个绝对"实体"的存在。

地论师是指对世亲《十地经论》解释的学派,菩提流支把世亲的《十地经论》翻译出来,后嗣对其进行研习解读,从而形成了一个派别。不过,该论的翻译历来就有争议。有说法是菩提流支和勒那摩提合译《十地经论》。此后,两人都开讲《十地经论》,因为理解上有分歧,就形成了两个学派。这样,就有一种"传说",以为《十地经论》是两人分译,然后才合拢起来。更有一种说法,是三人各译了。不过,吕澂却提出新的观点,说:"并非翻译上的差别,而是世亲对两种传本中不同诵读法的会释。后来由此引起了人们的误解,加上流支、摩提两家传承形成《地论》的两个系统,因而附会成为上述关于翻译的故事。"⑤关于翻译的问题,这里就不过多纠葛了。总体来说,菩提流支、勒那摩提最开始所传还是偏向唯识古学系统。

地论师传承有两系,一是菩提流支传道宠,影响很大,门下有千人,有"匠成千人"之说,形成了"北道"系。后来与摄论师发展到北方以后,两家合流

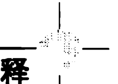
① 吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局 1979 年版,第 139 页。

② 吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局 1979 年版,第 140 页。

③ 吕澂:《〈起信〉与〈楞伽〉》,《吕澂集》,中国社会科学出版社 1995 年版,第 196 页。

④ 《入楞伽经》,(元魏)菩提留支译,《大正新修大藏经》第 16 册 No. 0671,财团法人佛陀教育基金会 1990 年版,第 556 页。

⑤ 吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局 1979 年版,第 141 页。



了，北道也逐渐湮没了。二是勒那摩提传慧光，再后三传净影寺慧远，后嗣形成了"南道"系，南道法脉倒是源远，值得提及的是，有人认为这一系还发展出华严宗。这并不难理解，《十地经论》是说菩萨修行阶位的十个阶段，本是《华严经》"十地品"所述内容。唯识与华严学的关系自然是密切不可分的。关于南北道之分，据说是相州（邺都）通往洛阳"南辕北辙"的两条道路。关于南北之争，自然也是学界关心的焦点，主要集中在佛性是"当常"（始有、因佛性、当果），还是"现常"（本有、果佛性、现果）之争上了。所谓"当常"指一切众生在因地上虽然皆有佛性，但是必定是将来方可成佛；所谓"现常"指在果地上成就佛性。南道讲染净缘起是以法性（真如、净识）为依持，这与华严学的"法界缘起"理论易于趋于一致；北道讲染净缘起是以阿赖耶识（有漏识、染净识）为依持。而摄论师也是认为阿赖耶识是有漏的，这与北道自然是一致的，不过，摄论师认为可以通过"净识"对治"妄识"，证入第九识"阿摩罗识"。

笔者认为，就"由染转净"的通路而言，这四家（南北二道、摄论与华严）的关系应该属于渐近模式，依次为：北道地论师（第八有漏阿赖耶识）——摄论师（第八有漏阿赖耶识与第九无漏阿摩罗识）——南道地论师（阿赖耶识是清净识，指真如、如来藏、法性）——华严宗（真如、法界）。

关于真谛一系摄论师与后来玄奘慈恩宗相比较而言，玄奘门下认为，这些都是真谛翻译错了，几乎一无是处。吕澂对此观点虽然不是完全赞成，但是明显是支持玄奘的，他说："后来玄奘重译《摄论》，不论文字上还是义理上都比以前完备，《摄论》各家师说便为玄奘一系所淘汰。"①不过，吕澂也不得不承认，"这些异义，其中确有出于旧译错误的，但其主要原因还是来自两家学说的渊源不同。换言之，就是两家所得无著、世亲的传承不同"②；"真谛所传译的纯是旧说，当然会与玄奘所传的不同了"③。

吕澂对玄奘慈恩宗甚是推崇，不仅仅肯定了唯识宗在中土唯识学传承的地位，而且把唯识宗抬高到其他八大宗派所不可企及的位置，这突出表现在唯识宗所特有的纯粹印度佛学色彩上，他褒奖道："但公正地说，印度的佛学从汉末传来中国，直到唐初的几百年间，真正能够传译印度学说的本来面目的，

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 151 页。
② 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 148 页。
③ 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 149 页。

还要算玄奘这一家。”①这里难免有学派自我标榜的主观倾向,但也从另一面折射出中国佛教其他几大宗派本土化、民族化的影像。

需要交代的是,吕澂并没有提到唯识学在明末复兴传承的盛况。当然,《中国佛学源流略讲》也只是概略地谈到唐宋,明清往后并没有涉及。会昌法难中,慈恩宗典籍多有散佚。至晚明的时候,又出现了一个研习唯识学的高峰,有明昱、王宇泰、绍觉、智旭等人。不过,他们很多人明明是解玄奘唯识宗的典籍,实则熔天台、华严、禅、净土于一炉。不过,吕澂对明末唯识并不认同,因为其不纯粹,而且华严、《起信》风味太浓厚,或许他不大情愿作出介绍和整理。与其说是忽略,不如说是治学渊源之不同,这也是吕澂唯识史观特色之所在。

另外,吕澂对藏土唯识学的传承法脉并没有作出完整的勾画。实际上早在《西藏佛学原论》这部史著中也涉及了藏传佛学,周霞教授对此还评价说:“在20世纪30年代初,吕澂可谓研究西藏佛学的第一批学者之一。虽然《西藏佛学原论》一书分量不是很大,但条理清晰,内容丰富,对西藏佛教渊源、文献及佛教教义思想特点的阐释,至今对从事藏传佛教研究仍有启迪意义。”②在《西藏佛学原论》一书中对佛学包括瑜伽学的藏经文献作出了整理和归类,只是传承未能得以窥见。其实更早,他在《民铎》上发表过《〈甘珠〉概说》,对藏土经律藏作出一番描绘,只是论藏《丹珠》还得参见《西藏佛学原论》里所作的西藏大藏经图表。又曾翻译了藏本《安慧三十唯识颂》,以对古今学作出辨明。他在蜀院所讲的《印度佛学史》中提到了西藏瑜伽多来自安慧古学,说:“如传入西藏瑜伽说反直宗安慧,护法书乃不见一种。”③另外,吕澂在《西藏所传的因明》中对藏土因明学传承有所介绍,早期启蒙是由法师子(1109—1169)及弟子精进师子开始的,奠定者是萨迦派第四代祖师萨班庆喜幢,到了元末明初由宗喀巴及弟子们弘传。④

综上所述,吕澂的唯识史观还是倾向于印度大乘瑜伽行派护法一系和传入中土后的玄奘系唯识今学。这与其所宗的内学院学派立场和治学宗趣自然

① 吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局1979年版,第186页。

② 周霞:《中国近代佛教史学名家评述》,上海社会科学出版社2006年版,第319页。

③ 吕澂:《印度佛学史》,《中国哲学史》2009年第2期,第23页。

④ 参见吕澂:《西藏所传的因明》,《吕澂佛学论著选集》卷3,齐鲁书社1991年版,第1493—1499页。

有着千丝万缕的联系。至于唯识古学，无论是印土难陀、安慧等、中土南北朝真谛、菩提流支系，以及明末具有华严风味之唯识，还是藏土的传灯法系，他并没有对他们的学派作出过多的考证和梳理，甚至忽略或一概否决，不可否认难免有资料匮乏和史料散失的因素，不足以给予其研究材料的支撑。因此，关键还应该从学理兴趣和宗派归属问题上来寻求其观点背后的动机和出发点。

第三节　戒行修证

就教、理、行、证的范畴论而言，如果说前两个部分侧重于教相事理，那么第三部分则漫谈观行证果。这里，从持戒和修行两个方面来说。首先，关于戒律学，吕澂的治学是宗于大乘瑜伽行派的，他在戒律学的推广和阐释上，对中土大乘《梵网经》一概否定、推倒重来，以弥勒《瑜伽菩萨戒本》作为唯一且最值得依赖之律学而加以弘扬，并对太虚的僧制"改革"论进行批评，认为"僧制无所谓改，但有创设"，提出重建"现代律学"的主张。其次，关于修证实践，《解脱道论》本是小乘上座部所传，但吕澂对此很是看重，认为是由小而入大乘瑜伽之作。而唯识学的《六门教授习定论》是专门讲修"定"的，吕澂高度评价为"最为精粹之作"。另外，吕澂对唯识学"转依"和"唯识观法"等也颇有心得。这突出反映了以吕澂为代表的内学院在复兴唯识学方面所作的系统构建，从教到观，事事躬行。不过，吕澂的许多美好设想仅仅停留在蓝图纸卷里，其实践过程之路是任重而道远了。

一、弘瑜伽行的戒律

吕澂关于戒律学多有所探讨，撰述有《诸家戒本通论》（原载 1926 年 12 月《内学》第 3 辑），这是最早发表的论文，对中国佛教戒律废弛的流弊现象进行批评；《律学重光的先决问题》（原载 1953 年第 8 期《现代佛学》），吕澂提出建立"新律学"的主张，锐意进行革新，提供了理论和原则性的未来规划，这是很有建树的，只是并未能付诸实施；《律宗（上、下）——唐代佛家六宗学说略述之四》（原载 1955 年第 1、3 期《现代佛学》），描述了唐代律宗的形成与发展过程。吕澂还撰述有《〈瑜伽菩萨戒本〉羯磨讲要》，对中国佛教推崇的《梵网

经》戒本进行批判，以证其伪，尤其提倡唯识学《瑜伽师地论》之戒本；另外，还撰有《羯磨》、《〈清静毗尼方广经〉讲要》等。吕澂治学宗于大乘瑜伽行派，而在戒律学的推广和阐释上，也是以弥勒《瑜伽菩萨戒本》作为唯一且最值得依赖之律学而加以弘扬，这也突出反映了以吕澂为代表的内学院复兴纯粹唯识学之宗旨和特色所在了。

印度佛教的戒律移植到中国，又会形成如何的繁荣景象呢？佛教输入中土，从表象上看，出现了锦花茂叶的情景，然而，亦出现了许多的流弊。这并不难理解，不同的文化需要有一种兼容过程和包容的精神。中土文化自来有"海纳百川"的传统，印度文化也得以发扬光大，只是文化有一种适应和自身谋求生存的过程。佛教文化亦是如此，佛法本来就是讲契机和契理。不过，有其利，必有其弊。其弊端还是出现了，吕澂深刻地认识到这点，他在《诸家戒本通论》中谈古论今，分析了戒律传扬过程中出现的流弊现象，对唐贤一代盛行"四分律"颇有意见，因为中土佛教自来是大乘佛法，可是律学却偏偏要实施小乘律，经论与律似乎难以配套运转。虽然禅宗制定有《百丈清规》，流行一时，但吕澂对此也是颇有微词。认为"中土自立规模"，屈戒就范，甚至严重到貌似持戒而实犯戒的地步了。吕澂惋惜道："呜呼！自昔已然，于今为烈，我国僧伽之命脉盖久已衰歇矣，岂更待人亡之哉？"①

吕澂还把矛头指向了中土盛行的大乘戒律《梵网经》，直接判为伪经，而应提倡《瑜伽菩萨戒本》。吕澂在《〈瑜伽菩萨戒本〉羯磨讲要》中说："中土从来根据《梵网经》传授菩萨戒，此经本身即是伪书，复何从谈戒"；"今有此弥勒所集戒本在，即应废舍彼经。"②

吕澂列举了《梵网经》是伪作的理由：第一，《瑜伽菩萨戒本》自龙树弘传大乘以后，是慈氏弥勒最早编辑而成的，而《梵网经》却说早在《华严》时就已产生了，时间上对不上号。若以《瑜伽》大论为准，则《梵网经》为伪。第二，翻译者托名鸠摩罗什，吕澂认为罗什本人为被强迫"破戒"之人，故而并不可靠。第三，《梵网经》是全盘抄袭了《瑜伽菩萨戒本》，只是增加了些许戒条。魏晋而后，国家政令管理僧制，诏令"沙门拜王者"，这在历史上就引发过争论，道安有"不依国主，法事难立"的言论，不过慧远曾作《沙门不敬王者论》问答太

---

① 吕澂：《诸家戒本通论》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 129 页。

② 吕澂：《瑜伽菩萨戒本羯磨讲要》，《吕澂佛学论著选集》卷 2，齐鲁书社 1991 年版，第 1007—1009 页。

尉桓玄。而儒家也经常以此为由攻击佛家坏了名教礼仪。而《梵网经》于四十八轻戒中，赞成“初出王者应礼拜沙门”，源出于一句话：“欲受国王位时，受转轮王位时，百官受位时，应先受菩萨戒。……见上座和上阿阇梨大同学同见同行者，应起承迎礼拜问讯。”①吕澂据此认为《梵网经》受魏晋以来争辩的影响，故而有此言论。吕澂还批评《梵网经》说：“自天台智者大师提倡《梵网经》后，通途不许在家菩萨有师范义，未免武断，不足为据。唯是菩萨戒法，若出家已受出家戒而欲更受菩萨戒者，在家菩萨可为其师；出家未受比丘戒而欲受菩萨戒者，在家菩萨即不能为其师也。”②近现代以来，自杨文会兴盛佛法开风气之先，居士佛学蔚然成风，欧阳竟无秉承师旨，支那内学院自是居士佛学的重镇，吕澂在此批评《梵网经》，自然也有维护居士团体和师门的用意了。

与《梵网经》相近的还有《璎珞经》，二者为姊妹篇。龙慧比较过《梵网经》、《璎珞经》与《瑜伽菩萨戒本》，认为后者不如前两者，说：“梵网与璎珞为纯粹的大乘戒法，其中流露着大乘佛教最高的理念。即：僧俗浑一的精神。至于瑜伽虽然亦是大乘戒法，但因以小乘的七聚为准故，无法广摄一切众生。”③《梵网经》饱受非议、聚讼纷纭，可能因为《梵网经》其义理涵摄广大，历来最为流行的缘故。

吕澂之所以批评《梵网经》戒本，其用意是在于提倡《瑜伽》戒本。他在《瑜伽菩萨戒本羯磨讲要》中阐明了瑜伽菩萨戒的重要性，他认为菩萨戒胜于声闻戒有两点：一、范围广大；二、果证深切。为何？此菩萨戒本各条，原来散见于佛说契经中，由弥勒菩萨综集而成《菩萨戒本》，他说：“声闻戒早有成文，菩萨戒则散见于处处经中而已。是以弥勒于《菩萨藏摩呾理迦》中综集以成戒本，遂能贯彻一切经中散说之义。亦如得钥启键，可以进窥堂奥，此实为菩萨戒学之大本也。”④能够“贯彻一切经中散说之义”是《瑜伽菩萨戒本》的殊胜所在。

吕澂还把《瑜伽菩萨戒本》与唐代律宗作了联系，他批评天台智者大师弘

---

① 《梵网经·卢舍那佛说菩萨心地戒品》第10之下，(后秦)鸠摩罗什译，《大正新修大藏经》第24册No.1484，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第1005页。

② 吕澂：《羯磨》，《吕澂佛学论著选集》卷2，齐鲁书社1991年版，第1040页。

③ 龙慧：《梵网与瑜伽》，张曼涛主编：《现代佛教学术丛刊》第89册，大乘文化出版社1979年版，第50页。

④ 吕澂：《〈瑜伽菩萨戒本〉羯磨讲要》，《吕澂佛学论著选集》卷2，齐鲁书社1991年版，第1035页。

传《梵网经》,但对道宣还是颇有好感。因为道宣本人在律学与瑜伽唯识学方面作过融通,这比较契合吕澂的学理路向。就“戒体”而言,按照佛法所传从小乘有部,到大乘空宗,再而有宗,道宣分为三段:一、“有宗”或者“实法宗”,以戒为有实质的色法,如同《俱舍论》所说。二、“空宗”或者“假名宗”,认为戒体非色亦非心,如同《成实论》所说。三、“圆宗”或者“圆教宗”,认为戒体是心法的种子,如同《法华》、《涅槃》、《楞伽》、《摄论》等所说。吕澂认为此与唯识宗有关联,说道宣这样的判教“归宿到《楞伽》、《摄论》里的种子说,显然受了玄奘学说的影响。道宣很早便参加玄奘领导的译场,并且对于玄奘的学行极其倾倒,他的律学会追随玄奘的理论是无怪其然的”①。

不过,吕澂对南山系侧重《四分律》最终还是不满的,认为与大乘唯识学的《瑜伽》戒学不符。他说:

> 他们虽联系到《瑜伽》的“三聚戒”,却未完全依着瑜伽实际运用,以至关于受戒一层也以为具足大心即在声闻白四②受具之际发生圆宗戒体,这和《瑜伽》增上戒学的用意并不尽符。以致后来,他们和天台家合流,推尊《梵网经》,就更加模糊了大小乘戒融通的真面目,这不能不说是律宗思想方面始终存在着的一个弱点。③

吕澂之所以在律学方面做了很多研究,其最终目的还是要针对现实社会中出现的僧团戒律废弛现象,意图革新面貌,他在《诸家戒本通论》中提出五个步骤,还顺带批评了太虚的僧制改革理论,发表了不同的看法。虽然没有指明为谁,实则针对武昌佛学院而作,武昌佛学院与南京内学院历来多发生论战。他认为僧制不是太虚所说的“改革”、而应该是“建立”。他说:

> 今亦有人倡言改革僧制,而侈谈规模,漫无依据,则亦趋时骛新之流

---

① 吕澂:《律宗(上)——唐代佛家六宗学说略述之四》,《现代佛学》1955年第1期,第9页。

② 白四,又作白四法、一白三羯磨。白,即告白之意;羯磨,意译为业、作法等。白四羯磨指僧中所行事务,如授戒之作法,规定受具足戒时,三师中之羯磨师向僧众先告白某某提出出家要求,此即为“白”(即白表文)。其次,三问僧众赞成与否,称为三羯磨。如无异议,则准予受戒为僧。

③ 吕澂:《律宗(下)——唐代佛家六宗学说略述之四》,《现代佛学》1955年第3期,第5页。

> 耳，窃谓非其道也。僧制无所谓改，但有创设。如法如律之僧伽制度，数千年来未传此土，今云僧制，则有如法建立而已矣。建立何由始？曰，由治戒学始。分其步骤，应有数层：一、寻绎根本戒，得制戒原意，不偏一家，以去部执之惑。二、以根本戒会通各家，见其适应实施之法则。三、考较印土历世佛教实况，以见根本戒内与世相洽之经济原理如何。四、再由我国往事及现状，考究此根本戒之应用如何，而加以新解释。五、由前种种创立僧制，真正持戒，以为佛法根本道场。①

太虚属于“改革”论，就实际效果而言，太虚的佛教僧制“改革”论是难以推广的，虽然近现代以来，人间佛教的理论不断得到现代人的支持并付诸实施，但太虚受当时时代局限性的困扰，其难度可想而知。吕澂认为僧制应该推倒重建，这种观点属于“革命”论，他在很多篇中提出“革新”这个词，革新具有革命的意涵。吕澂是明显的激进派、其主张更是激荡人心，大有推倒一切重来的意味，不过他的设想固然美好，也仅仅是拘泥于理论建设了。

吕澂的目的是要建立“现代律学”，他在《律学重光的先决问题》中以大乘唯识学之《瑜伽菩萨戒本》为核心和枢纽，从理论上推导出实践来。他联系当前事实，从各种问题中提出比较重要的原则，予以“彻底”的解决，用作重明律学的准备，说：

> 第一，是关于戒律的正确性的，即戒律的根本典据应如何再加刊定。第二，是关于戒律的灵活性的，即戒律的解释、运用应遵守如何的原则，特别是对于部执异同的一点。第三，是关于戒律的整体性的，即大小乘的戒律如何贯通得其统一。②

尤其是第三个问题，大小乘戒律如何得以统一呢？关于戒律的适应环境，开戒与遮戒，都要有一定的原则，在小乘戒律中是很难掌握得到的，必须贯通到大乘，在大乘那里才能求得最高的理论指导，方能成为枢纽，不至于流为枝节之谈。吕澂认为唯一的选择在于大乘《瑜伽菩萨戒本》，赞美为“空前之

---

① 吕澂：《诸家戒本通论》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第129—130页。

② 吕澂：《律学重光的先决问题》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第123页。

作”、“也可视为绝后”①,合在一起,即空前绝后。

吕澂甚至用中国律宗道宣的观点来推扬他的律学主张,道宣解释“戒体”为唯识学第八识的种子,又将大乘戒的内容统归于“三聚”②,这些都是以瑜伽一系的学说为据的,道宣认为能贯摄小乘的也只有《瑜伽菩萨戒本》。当然以此来取代中土流行的《梵网经》戒律,与藏土所弘弥勒的戒律也可以统一起来了。吕澂最后作结论:“现在我们如果为着整顿僧制而重新阐明律学,应该先将遵行已久的四分律戒本和羯磨刊定正确,再从部执的关系上深刻了解它的真意,最后结合到瑜伽菩萨戒求得实践上最高的指导原则。在这样的基础上,我们相信,一定可以建立起健全、通彻,而又能使僧团适时新生的‘现代律学’。”③劳政武对此评论说:“吕氏此议,实际上就是释弘一及印顺所致力的。弘一大师费极大功夫,把南山律宗各部原典一一点校,又作《四分律戒相表记》、《南山律在家备览略编》等,嘉惠后学甚多。释印顺参考日本学者平川彰等的研究方法,在《原始佛教圣典之集成》一书,对各部律的原始情况分析纂详,即是吕氏所指的‘从部执的关系上深刻了解它的真意’功夫了。这二种功夫当然都有价值,为研究戒律之学奠定基础,但距真正的‘现代律学’,恐怕尚甚遥远。”④

吕澂关于建立“现代律学”的主张实际上已经运用到内学院教学中来了,他在《内院佛学五科讲习纲要》中,详细地列出律学教学计划:第一周读诵《清净毘尼方广经》、《菩萨戒本羯磨》;第二周读诵《郁伽长者所问经》;第三周读诵《六度集经》、《佛所行赞》。以上三周教学内容,均是大乘菩萨所行戒学精神所在。

总而言之,吕澂提出的以大乘唯识学《瑜伽菩萨戒本》为枢纽来融摄一切大小乘戒律的“现代律学”的主张,其出发点和祈愿是美好的,其理论解析也算是透彻明了。不过,他对中土大乘佛学《梵网》一概否定、推倒重来的设想,似乎不大现实,也难以被佛教界所接纳。吕澂作为居士佛学的代表,与僧界毕竟是隔了一层,其实践过程之通路是任重而道远了。

---

① 吕澂:《律学重光的先决问题》,《吕澂集》,中国社会科学出版社 1995 年版,第 129 页。

② “三聚净戒”是总括大乘菩萨一切戒律的三个分类,即摄律仪戒、摄善法戒、摄众生戒。“三聚净戒”这个名称最初见于陈、隋之际天台家等有关著述,但其内容早已见诸译籍。

③ 吕澂:《律学重光的先决问题》,《吕澂集》,中国社会科学出版社 1995 年版,第 131 页。

④ 劳政武:《佛教戒律学》,宗教文化出版社 1999 年版,第 400 页。

二、言唯识学的定观

吕澂在早期所著的《〈解脱道论·分别定品〉讲要》和《六门教授习定论》文中，都是专门讲修“定”的，《解脱道论》本是小乘上座部所传，但吕澂对此很是看重，认为是由小而入大乘瑜伽之作，这也反映了大小乘的源流关系。至于《六门教授习定论》是依据《瑜伽·修所成地》而严密组织，由无著作颂，世亲注释，是印度大乘瑜伽行派修证重要的典籍，乃修行之指南、成佛之金绳。吕澂还在《慈恩宗——唐代佛家六宗学说略述之一》(原载1953年第10、11期《现代佛学》)中叙述了“慈恩宗义二——依与转依”，讲玄奘唯识宗教理“转依”和“唯识观法”。吕澂在后期概括的“佛学概论”的《观行与转依》中更是大谈唯识学的修证，与实践社会联系得也越发紧密起来了。

虽然吕澂一直重点宣扬的是大乘瑜伽行派修定以及唯识宗的唯识观行，可是“瑜伽”本就有在调息中把理与行“相应”结合的意思，佛教创立之前，就有外道瑜伽派，后来佛教产生了，但一些印度传统的修定法门还是继承了下来，比如东汉安世高翻译的《安般守意经》，也是讲呼吸吐纳的六妙法门。吕澂在《〈解脱道论·分别定品〉讲要》中认为《解脱道论》实则为上座部化地一系所传。而此小乘修定法门与后来印度大乘瑜伽行派有着极深厚的渊源关系。化地学有南北二传，流衍至大乘时期，玄奘所传的恰恰是北方瑜伽学，而南方瑜伽学为觉音所传，属于巴利文语系。南传觉音所注的《清净道论》与汉传南朝梁僧伽婆罗译《解脱道论》为同一本母，同出于玄奘译的《瑜伽师地论》中之《声闻地》，不过玄奘译说的只是北传瑜伽，南传并没有涉及。而北地《解脱道论》与南地《清净道论》又类似，南北二传可以相互参合研习。

吕澂之所以在内学院讲习《解脱道论》，是因为该论与另外一篇唯识学重要修行指南《六门教授习定论》，都没有在那个时代受到重视。吕澂认为：“中土定学，自罗什以来，隋唐称盛，天台贤首以此开宗，但多属文字揣摩，未解教授真谛。”①我们知道，天台宗尤其倡“止观”法门，智者大师于此著述颇丰。应该说《解脱道论》在定学史上有一定的价值，吕澂认为今日的研究，可以补

① 吕澂：《〈解脱道论·分别定品〉讲要》，《吕澂佛学论著选集》卷2，齐鲁书社1991年版，第1043页。

其历史的缺憾。另外，玄奘译的《瑜伽师地论》多是讲北传瑜伽，而《解脱道论》与南传（斯里兰卡）瑜伽学《清净道论》类似，通过《解脱道论》得以窥见南传瑜伽学教义。实际上，关于南传瑜伽与北传瑜伽的关系，也并不是只有吕澂发现的，日本学者也有研究，据长井真琴《南方所传佛典の研究》所述，《解脱道论》与巴利文《清净道论》（Visuddhimagga）类同。

而最能反映唯识学修证法门的当属于《六门教授习定论》，概要地提示了瑜伽系禅观的内容。全书由无著的三十七颂及世亲对三十七颂所作的长行解释构成。第一颂标举六门：1. 意乐（求解脱者）；2. 依处（积集胜行之资粮）；3. 本依（禅定之内容）；4. 正依（得师资、所缘、作意三种圆满）；5. 修习（依有寻有伺、无寻唯伺、无寻无伺等三定修习"有依"）；6. 得果（修定之人）。三十五颂是别释，最后一颂是总结。

吕澂对定学尤其看重，他在《六门教授习定论》开篇即说：

> 佛法实践，通称瑜伽。……因知瑜伽为正觉之方便，亦即是般若。而三摩钵底（意云等至，定之总名，通于有心无心）则其依止也。定既为佛法实践之所据，其要可不待言矣。①

这里说的瑜伽不仅仅是指唯识学派的修证，而是泛指佛法禅那的实践性而言的。就定学来看，吕澂对《六门教授习定论》评价甚高、倍为推崇，认为是大乘谈定之书中"最为精粹之作"②。其特色在于有关定学的教授内容是非常完备的。

"瑜伽"是依据《解深密经 · 分别瑜伽品》建立，而《分别瑜伽品》主要是以瑜伽为定学之意义宣讲，以彰显大乘止观法门，无著据此而造论。而吕澂认为意乐（求解脱）一门即是开始，又是"定学根本"。为何如此说？《六门教授习定论》所言"于三乘乐脱，名求解脱人，二种障全除，斯名为解脱"③四颂，说明定学之本和目的，在于求得解脱，因为瑜伽定学大小相共，故云"三乘乐脱"。吕澂在很多篇章中认为佛法的根本是"心性本净，客尘所染"，他把"本

---

① 吕澂：《六门教授习定论》，《吕澂佛学论著选集》卷 2，齐鲁书社 1991 年版，第 1068 页。
② 吕澂：《六门教授习定论》，《吕澂佛学论著选集》卷 2，齐鲁书社 1991 年版，第 1068 页。
③ 《六门教授习定论》卷 1，（唐）义净译，《大正新修大藏经》第 31 册 No. 1607，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 774 页。

净”释为“本寂”，取涅槃寂灭之说，这后来引起了很大的争议，许多人对吕澂的观点发表不同的见解，还牵连到“性寂”与“性觉”之分，无论是与非，吕澂意图从此意乐解脱上入手，可以说是从根本上把握了佛学的最终归趋所在。

关于“止观”的先后次第问题，是先止后观呢？还是无有次第之分呢？吕澂在《六门教授习定论》中批评了藏土佛学宗喀巴《菩提道次第广论》“先止后观”的修习次第，认为修学“止观”之前，以“住”为前提准备。无论“止”还是“观”，都属于“定”的范畴，他的学理根据就在于《六门教授习定论》，再往上就是《瑜伽师地论》等。

第一个是止观有没有先后次第问题。争议在“止观”生起之前，尚有九种因“住”一段功夫，这个阶段属于“本依”（禅定之内容），即于住勤修习，为所缘境。此“住”的功夫正是修习止观的准备阶段。看起来似乎有次第，但实际上呢？此住虽似于止，但仅为止观前的准备，并非真正的止观。而宗喀巴《菩提道次第广论》虽然依据无著之义发挥，说定学次第，但凭理推，先止后观，把止观割裂开来，终究没有《六门教授习定论》说得翔实。吕澂认为止观是没有先后之分的。

第二个是定之自性（体性）问题。宗喀巴将止观分成二片，以配定慧，说禅度为止，智度为观。吕澂认为这等于把无著、龙树一贯般若与唯识不二的道理给打破了，意思是说宗喀巴误认为空宗的龙树仅重“观”（慧）、有宗的无著仅重“止”（定）。吕澂还引《六门教授习定论》第五修习门颂云：“心缘字而住，此是心寂处，说名奢摩他（止）；观彼种种境，名毗钵奢那（观）；复是一瑜伽，名一二分定。”①故而吕澂认为定之自性（体性）实合止观而说。

佛教从印度传入中国已两千余年，其宗派之分化与演变中，亦无不以止观作为修学的依止。如天台智者大师《童蒙止观》、《六妙法门》、《摩诃止观》更是大谈“止观”法门。以内学院的治学宗趣，他们对中国特色之佛教，包括藏土佛教，都是持排斥态度，因为中土、藏土的民族化和本土化倾向很明显，这也是吕澂想恢复所谓纯粹印度唯识学的意愿志向所在。

首先就渐、顿功夫而论，虽然吕澂批评了藏土次第修行法门，但是吕澂总的修持功夫的理路仍然没有摆脱渐次的过程，这与唯识学本具的教义有莫大

① 《六门教授习定论》卷1，（唐）义净译，《大正新修大藏经》第31册No. 1607，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第776页。

的关联。唯识学自来讲“闻熏”、“熏习”，“转识成智”，由凡夫之藏识入手上达圣人之智境，层层剥离，渐修的路向十分明显。而中土天台止观历来更具详尽和圆融，禅宗慧能的“顿悟”、“顿修”一度占了上风，后期禅宗更是大谈“定慧相资”，永明延寿在《定慧相资歌》中就说止观“似禽两翼飞空界，如车二轮乘白牛”[①]，如车之两轮、鸟之两翼，定慧、止观、寂照均不可偏废。禅宗旗帜是“见性成佛”，藏土佛教虽有宗喀巴《菩提道次第广论》，明为次第，实则藏传佛学更有倡导“即身成佛”，一超直入式的顿修法门是很显然的。另外，被标榜为“法门是渐”的禅门北宗普寂系后嗣也倡顿法门，与密宗有合流的趋势。总体说来，唯识学走的是“渐”的路线，而中土和藏土佛学走的是“顿”的路线。

其次就因性果位而论，唯识学更应该属于由因至果的次第实践法门。位阶划分很严格，唯识五位又被分作五十二个阶段，包括十信、十住、十行、十回向、十地和等觉菩萨、妙觉菩萨。五十二阶是唯识修行的次第，究竟位是唯识修行的结果。觉悟的前提是严格有序的修行，修行的目标是终极的觉悟。正如《六门教授习定论》所说“定有因修、正修、果修”三方面，而唯识学从理论方面都把其涵摄在内。不过就具体的践行通路来说，中土佛教尤其禅宗和藏土密宗走的都是捷径了，禅宗讲“明心见性”，“直指人心、见性成佛”，直接体悟真如佛性为何？以唯识而言，当属于“见道位”，见道以后还有“十地”菩萨阶位。陈音如说，明心见性仅仅相当于唯识宗五位修行中的通达位（即见道位），离究竟位（佛果）相去甚远，中间还必须经过修习位（即修十波罗密，断十重障，超越十地）。[②] 有人认为：“转识成智的功夫，也就是明心见性的功夫。”[③]吕澂这里说禅宗是“果位事”、“因修工夫[④]”。有人形容禅宗是在钢刀上起舞。而对于密宗，印光大师就说过：“现身成佛，乃理性，非事实。若认作事实，则西藏东洋之佛，不胜其多。”[⑤]佛教有难行道、易行道之别，最难行的则有密宗，密宗说“即身成佛”，貌似快捷。虽然人之成佛具有可能性（因佛性），但却在佛之果地现实性（果佛性）上修学，前为理论，后为事实，修学之人应属

① （宋）延寿：《永明延寿禅师全书》，刘泽亮点校整理，宗教文化出版社 2008 年版，第 14 页。

② 参见陈音如：《明心见性与功德修养》，《禅》1997 年第 1 期，第 81 页。

③ 白云禅师：《白云禅师经典著述系列 2》，宗教文化出版社 2003 年版，第 894 页。亦可参见胡晓光：《唯识学要义》，《浙江佛教》2001 年第 2 期，第 59 页；法舫：《唯识史观及其哲学》，正闻出版社 1981 年版，第 34 页。以上均有此说。

④ “工夫”，又作功夫。

⑤ 印光：《印光法师文钞（上）》“复黄智海居士书”，华藏佛教图书馆 1997 年版，第 175 页。

于上等根器。

需要交代的是吕澂在这里为何对藏传佛教着力进行料简是非呢？在抗战期间，藏传佛教“中观学”传入内地①，风靡一时，以唯识学为不了义。故而，内学院有须作出澄清的必要。

关于玄奘唯识宗的修学，有一个实践方法即“转依”，转依相当于解脱、涅槃义。吕澂在《慈恩宗》一文中叙述了“慈恩宗义二——依与转依”。就“依”而言，唯识宗是从“性相”两方面来说的，一是真如在实践上的意义问题，以真如为实践的依据；二是又主张有染净根本的所依，即人们的根本意识（第八识阿赖耶识）。此性相区别，慈恩宗分别得很清楚。吕澂说：“慈恩宗这样从两方面说依，虽可看作‘性相别论’，却非浑然一体。因此，它和别家各种模糊的解释都有了区别。像摄论家也尝举出第九净识即无垢识来作一切法的本源，地论家又提到真如为事物现象的生因，这些未免将法（识）与法性（如）甚至能缘（识）与所缘（如）的分别都混淆了。慈恩宗一一予以明白的批判。”②慈恩宗认为南北朝摄论师与地论师在“识”与“如”之间混淆了，故而有作出简别的必要，姑且不论此判摄正确有否，但可以看出慈恩宗与南北朝唯识学派教理解释的不同。

说到“依”，必须讲“转依”，因为唯识学是由下通而上达的实践过程，就“转依”而言，吕澂指出：“这是瑜伽学系用作实践目标的专称，性质和解脱一样，但立名不同。”③吕澂交代了“转依”义在瑜伽行派传承思想史上的演变过程。首先在经典里《阿毗达磨经》就存在这种思想，从弥勒、无著，再到护法、亲光，再而传承至玄奘慈恩宗，不断得以阐扬和发挥。“转依”就是由迷转悟、由染转净的方法。并且，慈恩宗在此基础上，融入“理事”，并配合“性相”、“体用”哲学范畴，源出于玄奘翻译的《佛地经论》和糅译的《成唯识论》。关于“转依”，吕澂在《观行与转依》一文中还有详细的论述，这里就不展开了。

关于玄奘唯识宗的修学，还有一个特别的实践方法即“五重唯识观”。五重是：遣虚存实—舍滥留纯—摄末归本—隐劣显胜—遣相证性。这个观法窥基是按照《摄大乘论·入所知相分》的纲骨（对唯识性次第悟入遍计所执、依他起、圆成实三性），采集《解深密》等经，《瑜伽》、《成唯识》等论的意蕴而组

---

① 吴信如在《楞伽经讲记》中讲到藏传佛教的中观学为大中观，有别于印度佛教的中观派。

② 吕澂：《慈恩宗》，《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第346页。

③ 吕澂：《慈恩宗》，《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第346页。

成，并为实践的方便区分成五重步骤，详见于他所撰述的《大乘法苑义林章·唯识义林》及《般若波罗蜜多心经幽赞》中。吕澂赞赏了窥基的"五重唯识观"，说："如此逐层刊定，指示观法的枢纽所在，可说是很切实的。"①

"五重唯识观"的途径，是简择一切万法而实证唯识的道理。它的能观体，是五位百法心所别境中慧，如《法苑义林章》云："能观唯识以别境慧而为自体。"②又《心经幽赞》云："以闻思修所成妙慧而为观体。"③此即于所观察的境界简择分别，获得决定，断除疑惑的作用。它的所观体，是一切诸法，即遍计所执、依他起性、圆成实性的三性真妄境。正如内学院黄忏华认为，以上五重观法中，前四重就依他识相观察唯识理，后一重就圆成实性观察唯识理。如此，空有、心境、体用、王所、事理五种，从粗到细，辗转相推，到第五重，"悟唯识妙理，总摄一切，遂入理智冥合心境玄会之境界"④。

总之，唯识学的修学属于"渐"进的过程，是相对于中土其他佛学讲求"顿"法而言的。无论印度瑜伽行派的"转依"，还是中国唯识宗的"唯识观"，通过层层剥离式的了悟有为法相的过程，以证得唯识性之圆满境智。需要交代的是，实际上唯识学修证还有很多内容值得挖掘，比如转识成智说、转依说、修行阶位说等。因为吕澂对此阐释的侧重点不同，尤其"转依"、"革新"思想与社会实践联系是非常紧密的。

---

① 吕澂：《慈恩宗》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 348 页。

② （唐）窥基：《大乘法苑义林章》卷 1，《大正新修大藏经》第 45 册 No. 1861，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 259 页。

③ （唐）窥基：《般若波罗蜜多心经幽赞》卷上，《大正新修大藏经》第 33 册 No. 1710，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 527 页。

④ 黄忏华：《中国佛教史》，东方出版社 2008 年版，第 223 页。

第二章　清源:吕澂对唯识学与印度佛学关系之探赜

本章“清源”,揭示了吕澂如何把唯识学溯源到印度佛学的律动性。这也是他“追本穷源”的第一步,他是要从回归原典、回到印度佛学中去寻求原汁原味纯正的佛法。他积极搜索了唯识学与小乘佛学的线索,发现了唯识学根本论典《瑜伽师地论》出自《杂阿含经本母》,而大乘法相唯识与小乘《毗昙》有着不可分割的血缘关系。他还捏合唯识学与大乘般若学判若鸿沟的界限,倡唯识、般若义理不二,瑜伽、中观二派合流。最后,还以唯识学为准绳对大乘如来藏学典籍《法华》、《华严》、《楞伽》进行重新判教:《法华》改称涅槃学科、《华严》判为瑜伽学科、《楞伽》还原为唯识典籍。

第一节　唯识学与小乘佛学源流

大乘唯识学与小乘佛学有着密切的亲缘血脉,吕澂试图把唯识学追溯到原始阿含学和部派佛教中去,搜寻出大乘唯识最初的起源和发端,揭露出唯识学与小乘佛学的波与源的关系。吕澂认为瑜伽一系学说的真正来源在于《杂阿含经》,他发现玄奘所译《瑜伽论》出自《杂阿含经本母》。吕澂对此一大发现甚是愉悦,因为就连玄奘本人也未尝知道。而大乘唯识学与部派佛学也有着千丝万缕的联系。例如,部派佛教有一个重要的学派即“说一切有部”,有部的世亲既是小乘《俱舍论》的作者,又是大乘唯识学《唯识二十论》、《唯识三十颂》、《大乘百法明门论》等论的作者,而经部、正量部等与大乘唯识学亦是

声气相通的。

一、探唯识学发源于原始《阿含》

一般而言,唯识学是被当作一种思潮来讲,在印度为大乘瑜伽行派。印度不像中国有明确的八大宗派划分的概念,他们的部派佛教、空宗、有宗指的都是学派,而学派更多是一种思想。那么唯识学的思想源头,可以从本初原始佛教的经籍中搜寻出许多线索来。吕澂在所作的《〈杂阿含经〉刊定记》(1924年12月《内学》第1辑)研究中,就已经把唯识学追溯到原始阿含学上来了。

四部阿含经中,现在几乎得到佛教界一致公认的《杂阿含经》是最早结集出的佛遗教经典,《杂阿含经》保存了原始朴素的风格,是佛陀与弟子之间的问答录。唯识学与阿含是有密切关联的。实则唯识宗的根本论典《瑜伽师地论》中有一部分摩呾理迦对《杂阿含经》加以论释,但论释中并没有附以经文:玄奘法师译出瑜伽论后,他及其弟子等皆无人讲授《杂阿含经》。罗时宪先生曾对不少佛教大德不注意、不着重阿含经,感觉相当抱憾,“以为如果只顾高谈大乘经典而不读《阿含经》是数典忘祖,……无论是空宗思想或唯识思想,其实探其源流皆出自《阿含经》”①。中国佛教界以为《阿含经》乃小乘经典,多不加以理会,唯识宗尚且如此,更不要说其他各大宗派了。乃至到民国年间,吕澂才开始留意到《瑜伽师地论》的摩呾理迦实为解释《杂阿含经》的论文。后来日本学者也发现了,亦对《杂阿含经》作了新的考校、分部。据蓝吉富描述:“北海道大学教授向井亮,也曾提出类似吕澂的看法,当他被指出这一事实早在六十几年前已经被吕澂发现时,曾撰文表示无限的唏嘘与嗟叹。”②可以说,吕澂的发现为研究瑜伽学系的源流和大小乘的关系提供了新的有力的证据,在佛教思想史上具有极其重要的价值。

吕澂把唯识学推源于原始《阿含》。他作《〈杂阿含经〉刊定记》,发现《瑜伽师地论》出自《杂阿含经本母》,理清了大乘瑜伽学与小乘佛学之渊源。支那内学院既然以唯识为重镇,那么吕澂的目的也很明确,即是把唯识学与原始

---

① 陈琼瓘:《杂阿含与唯识学》,转引自释上恒:《略述唯识学对赖耶存在的论证》,闽南佛学院编:《闽南佛学》第三辑,宗教文化出版社2005年版,第185页。

② 蓝吉富:《吕澂的生平与学术成就》,《二十世纪的中日佛教》,新文丰出版公司1991年版,第204—205页。

佛学的关系作一番梳理和澄清。而印顺的《唯识学探源》直至 1940 年才完成，也是把唯识学推溯至原始阿含学。虽然武昌佛学院和内学院多发争论，但是，可以说吕澂把唯识回归到原始佛学的学术理路还是影响到了印顺。吕澂对此发现甚是愉悦，他在 1950 年所作的《内学院研究工作的总结和计划》中还提到了这一收获，说："在玄奘所译《瑜伽论》最后二十卷里，发现了所引用全部《杂阿含经本母》——这是连玄奘本人也未尝知道的，因此明白了瑜伽一系学说的真正来源，并连带订正了翻译以后便弄紊乱的《杂阿含经》四十卷的次第。"①

为什么《杂阿含》叫杂呢？因为《杂阿含》没有次第可言，这是以往多数学者的观点。后来日本学者努力对《杂阿含》分划诵部，使得其更有次序，姊崎正治是以巴利文和汉文对勘②来开展研究工作的。可是，吕澂认为日本人的研究结果纯属"杜撰"。吕澂以《瑜伽师地论》与《杂阿含》对勘进行考证，以推翻以往之说。《杂阿含》为南朝宋求那跋陀罗译，关于《杂阿含》排序问题，僧肇的《长阿含经序》记载："《杂阿含》，四分十诵。"③但现存刻本品目均不全，且经文多有重复，好像译出后未作周密系统的整理。很可能译出之后即逢战乱，随译随置，导致了前后次序错乱。甚至后人认为这正是经名"杂"的来源。《杂阿含经》与南传《相应部经》大体相应，但后者无论在经典内容还是经文编排方面都比前者更有系统性。吕澂认为《大论》④卷八十五有"弟子所说佛所说"、"五取蕴六处因缘相应"、"道品"、"结集"四分之说，"此俱与刻本所题粗同而亦不顺"⑤，顺序略异。日本学者姊崎正治把《杂阿含》排成八诵次序，分别是：五蕴、六入、杂因、弟子所说、道、八众、颂偈、如来。巴利文《相应部》重新排序后，订为五诵次序，分别是：偈、因缘、五蕴、六入、大(道)。吕澂采纳了僧肇所传"四分十诵"之说，订十诵次序，分别是：五蕴、六入、缘起、食、谛、界、弟子说、如来说、念住等、八众说。后来印顺受到吕澂的影响，其作《杂阿含经论会编》，订七诵次序，分别是：五蕴、六入、杂因、道、八众、弟子说、如

---

① 吕澂：《内学院研究工作的总结和计划》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 302 页。

② 北传汉文本名《杂阿含经》，南传巴利文本名《相应部经》。

③ 《长阿含经》，(后秦)佛陀耶舍、竺佛念译，《大正新修大藏经》第 1 册 No. 0001，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 1 页。

④ 《大论》，有学者误为《大智度论》，此处指《瑜伽师地论》。

⑤ 吕澂：《〈杂阿含经〉刊定记》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 3 页。

来说。如此一来,经过中外学者们不断地耕耘努力,关于《杂阿含》的次第问题,就逐渐明了起来了。

吕澂采纳僧肇所传"四分十诵"之说,并非仅仅相信其在《长阿含经序》中的一面之词,而是经过详密考证的。四分依据《瑜伽师地论》所列四分之说,即:弟子所说佛所说分、五取蕴六处因缘相应分、道品分、结集分。《瑜伽师地论》的原文说:"杂阿笈摩者,谓于是中,世尊观待彼彼所化,宣说如来及诸弟子所说相应,蕴、界、处相应,缘起、食、谛相应,念住、正断、神足、根、力、觉支、道支、入出息念、学、证净等相应,又依八众说众相应,后结集者为令圣教久住、结嗢拕南[1]颂,随其所应次第安布。当知如是一切相应略由三相。何等为三?一是能说、二是所说、三是所为说。若如来若如来弟子,是能说,如弟子所说佛所说分;若所了知若能了知,是所说,如五取蕴六处因缘相应分、及道品分;若诸苾刍天魔等众,是所为说,如结集品。"[2]可见,"能说"指说法的主体,"所说"指说法的内容,"所为说"指说法的对象。这样一来,《杂阿含》可以分为三部分。第一部分,即"修多罗",内容为蕴、处、缘起、食、谛、界、念住等之道品。第二部分,即"祇夜",是以偈颂问答而说法。第三部分,即"记说",为佛及诸弟子所说,此分别编于各卷之中。以上三大部类,依次相当于《瑜伽师地论》卷八十五的"所说"、"所为说"、"能说"三类。而"四分"为这"三类"所涵摄。

而《杂阿含》有"十诵",吕澂认为这是依据《瑜伽师地论》"九事"[3],"九事"为佛说法的一种语言分类方式,《瑜伽师地论》卷三等论均有记载。吕澂对照《杂阿含》的品目与《瑜伽师地论》"九事","大体次第一一吻合",而后他发现《瑜伽师地论》说的"九事"就是来源于《杂阿含》的品目;而《杂阿含》并非毫无次第顺序可言,其品目正是《瑜伽师地论》"九事"的次第。而"九事"一说,与《瑜伽师地论》第二十五卷解释"十二分教"之"契经"内容和次第又是吻合的。

吕澂考证认为"九事"与十二分教之"契经"是一致的。"契经"广义而言,指一切契合众生的根机而且契合真理的佛经,但狭义而言,就小乘经典来

---

① 嗢拕南,又作"嗢柁南"、"嗢陀南",四法印之别称。

② 《瑜伽师地论》卷85,(唐)玄奘译,《大正新修大藏经》第30册 No. 1579,财团法人佛陀教育基金会1990年版,第772页。

③ 九事:一、施设有情事;二、彼所受用事;三、彼生起事;四、彼生已住事;五、彼染净事;六、彼差别事;七、能宣说事;八、所宣说事;九、诸众会事。

说，指四部《阿含》。这里，可以参阅《瑜伽师地论》："事契经者，谓四阿笈摩。一者杂阿笈摩；二者中阿笈摩；三者长阿笈摩；四者增一阿笈摩。"①吕澂引《瑜伽师地论》第二十五卷释十二分教"契经"中"诸佛行差别宣说无量蕴相应语、处相应语、缘起相应语、食相应语、谛相应语、界相应语、声闻乘相应语……"②与《瑜伽师地论》第三卷"九事"中内容进行对比，发现两者是一致的。一方面，吕澂是从《瑜伽师地论》的目次理顺了《杂阿含》的次第；另一方面，这恰恰证明了《瑜伽师地论》渊源于《杂阿含》的特殊亲缘关系。

《杂阿含》有"四分十诵"，吕澂认为："四分依《大论》八十五，十诵则依九事也。"③"四分十诵"均依据于大论《瑜伽师地论》。而有关其次序，吕澂依据《瑜伽师地论·摄事分》作《杂阿含刊定记》，调整后的"四分十诵"次第是：第一分：五取蕴六处因缘相应分，有六诵，即五取蕴诵、六处诵、缘起诵、食诵、谛诵、界诵；第二分：佛弟子所说佛所说分，有二诵，即佛弟子所说诵和佛所说诵；第三分：道品分，为念住等诵；第四分：结集分，有八众诵。④

《瑜伽师地论·摄事分》与《杂阿含》两相对照，根据吕澂的考证，经笔者进一步整理，卷数⑤如下：

《杂阿含》"五取蕴诵"第一（五卷）：卷一、卷十、卷三、卷二、卷五。对应《瑜伽师地论·摄事分》"行择摄"第一（总颂十一聚）：一、界等十一门；二、略教等十一门；三、想行等十门；四、速通等十门；五、因等六门；六、断支等七门；七、二品等八门；八、二智等四门；九、净等七门；十、无厌患等八门；十一、少欲等十门。

《杂阿含》"六处诵"第二（五卷）：卷八、卷九、卷四十三、卷十一、卷十三。对应《瑜伽师地论·摄事分》"处择摄"第二（总颂初后八聚）：一、安立等十门；二、无智等十门；三、道不同等八门；四、离欲等七门；五、因同分等九门；六、

① 《瑜伽师地论》卷85，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第30册No. 1579，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第772页。

② 参见吕澂：《〈杂阿含经〉刊定记》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第4—5页。

③ 吕澂：《〈杂阿含经〉刊定记》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第5页。

④ 参见吕澂：《〈杂阿含经〉刊定记》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第5—6页。

⑤ 参见吕澂：《〈杂阿含经〉刊定记》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第16页。另参见：《附论〈杂阿含经本母〉》。两文需相互参照。

唯缘等十二门;七、上贪等十二门;八、一住等十三门。

《杂阿含》“缘起诵”第三(二卷余)、“食诵”第四、“谛诵”第五、“界诵”第六:卷十二、卷十四、卷十五(一至十九、二十至二十七、二十八至末)、卷十六(一至八九、九十至末)、卷十七。对应《瑜伽师地论·摄事分》“缘起食谛界择摄第三”(总颂前后九聚):缘起四聚(一、立等九门,二、异等七门,三、触缘等八门,四、有灭等六门);食一聚(安立等六门);谛一聚(如理等十二门);界四聚(一、总义等四门,二、光等七门,三、受等自性等九门,四、受等二生起等七门)。

《杂阿含》“佛弟子所说诵第七”(四卷):卷十八、卷十九、卷二十、卷二十一。与《瑜伽师地论·摄事分》品目无对应。

《杂阿含》“佛所说诵第八”(九卷半):卷四十一(五十四至末)、卷三十二、卷三十三、卷三十四、卷三十五、卷四十七、卷三十七、卷六、卷七。与《瑜伽师地论·摄事分》品目无对应。

《杂阿含》“念住等诵第九”(八卷半):卷三十一(缺卷)、卷二十四(缺卷)、卷二十六、卷二十七、卷二十八、卷二十九、卷三十、卷四十一(一至五十三)。对应《瑜伽师地论·摄事分》“菩提分法择摄第四”:念住四聚(一、沙门等八门,二、安立边际等五门,三、先根等六门,四、邪师等八门);正断神足一聚(五门);五根一聚(五门);五力一聚(六门);觉支一聚(七门);八圣道一聚(四门);息念一聚;学一聚(五门);证净一聚(五门)。

《杂阿含》“八众诵第十”(十三卷):卷三十八、卷三十九、卷四十、卷四十六、卷四十二、卷四、卷四十四、卷四十五、卷三十六、卷二十二、卷四十八、卷四十九、卷五十。与《瑜伽师地论·摄事分》品目无对应。但是却与《瑜伽师地论·思所成地》有对应。吕澂说:“《杂含》有伽他[1]之八众颂,其本母不详于《摄事分》,然另有解详于《思所成地》。”[2]在《阿含经》一文中还说:“《论》卷十七,十八《思所成地》引用的《杂阿含经》伽陀旧解,都可以看成比较完备的《杂阿含》注书。”[3]《瑜伽师地论·思所成地》所引用的《杂阿含经》伽陀旧解,为比较完备的注释《杂阿含》“八众诵”之书。

另外,《瑜伽师地论·摄异门分》则为解释《杂阿含》的异门法相之作。吕

---

① 九部教、十二部经之一:又作伽他、偈佗、偈。
② 吕澂:《〈杂阿含经〉刊定记》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第15页。
③ 吕澂:《阿含经》,中国佛教协会编:《中国佛教》第3辑,知识出版社1989年版,第163页。

澂在注释中特别交代说："《杂含》中异义之类名皆别释于《集异门分》，此分应亦有本母原文也。"①后来在《阿含经》一文中还说："还有同《论》卷八十三、八十四《摄异门分》，则为解释《杂阿含经》中异门法相之作。"②

总的说来，《瑜伽师地论》之《摄事分》、《思所成地》、《摄异门分》等品目可以说是大体来自于《杂阿含经本母》，两者是可以相互印证的。尤其是《摄事分》，故而吕澂说："奘译《杂阿含经本母》③唯何？即《瑜伽师地论·摄事分》之大分是（自八十三卷至九十八卷）。"④

由此，吕澂厘清了大小乘佛学的源流与传承的关系，大乘瑜伽学与原始佛学本是一脉相承的。如果把唯识学作为一种思想，而不仅仅是宗派的话，那么它的源头在哪里呢？一定是从原始《阿含》学中挖掘出名言教法文思涌动之泉眼。

二、推唯识学传承于部派《毗昙》

原始佛教很快就分化成许多部派佛教，唯识学与部派佛学也有着千丝万缕的联系，部派佛教徒们撰写了多部《毗昙》（或称《阿毗达磨》，即经律论中的论部）。而大乘法相唯识学与小乘《毗昙》有着不可分割的亲缘关系。唯识尤重法相，阿毗达磨讲对法。吕澂对此多有探讨，他先后撰写并发表了多篇文章，例如《阿毗达磨泛论》（《内学》1925 年第 2 辑）、《略论南方上座部佛学》（《现代佛学》1955 年第 10 期）、《略述正量部佛学》（《现代佛学》1955 年第 11 期）、《略述经部学》（《现代佛学》1955 年第 12 期，1956 年改写稿）、《略述有部学》（《现代佛学》1956 年第 6 期）、《毗昙的文献源流》（《现代佛学》1961 年第 1 期）、《阿毗达摩集论》（《中国佛教》第 3 辑 1989 年版）、《阿毗达摩俱舍论》（《中国佛教》第 3 辑 1989 年版）等，从这些撰述中，可以寻觅出吕氏追溯大乘唯识于小乘部派《毗昙》的线索和踪迹。

就整体佛学而言，南方上座部佛学是最接近于原始佛学的。大乘唯识学与南方上座部佛学的关联比与大众部佛学的关联要大得多。大众系佛学往往

① 吕澂：《〈杂阿含经〉刊定记》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 19 页。
② 吕澂：《阿含经》，中国佛教协会编：《中国佛教》第 3 辑，知识出版社 1989 年版，第 163 页。
③ 《杂阿含经》，玄奘译名为《相应阿笈摩》。
④ 吕澂：《〈杂阿含经〉刊定记》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 18 页。

与大乘空宗走得更近一些，而大乘有宗往往从上座系佛学那里汲取营养。一般而言，小乘部派佛教尤其是有部是谈有的，而大乘唯识也是重视法相的。

就佛学理论而言，吕澂说："南方佛学在基本理论上突出了两个特点，一心性本净说，二佛道不共说。"①第一，心性本净问题。吕澂在很多篇中提到佛教的根本问题是"心性本净，客尘所染"，吕澂把此净解释为"寂"，由此引发了印度佛学"性寂说"与"性觉说"的划分。而以印度瑜伽行派为代表的"性寂说"自是正宗，而把中土佛教"性觉说"贴上了"相似佛学"的标签。可见，这种源头就是从南方部派佛教说起了。第二，佛道不共说问题。是说佛、菩萨与声闻乘等同一解脱，但却有不同修道。南方法藏部派佛学里已经包含了大乘菩萨藏的雏形。吕澂说："佛道在此以外，还有不共的施戒等十波罗密。南方经典《小部》（即"杂藏"）的最末一种《本行藏》就集录了有关各类波罗密的本行事迹，具备了后世所谓'菩萨藏'的雏形，这可以证明南方佛学是怎样地重视佛道。"②可见，从学理来谈，小乘部派佛学其实早已暗含了大乘佛学的思想，只是后来才逐渐发扬出来。

就佛法实践而言，南方佛学本典属于瑜伽类书。在我国流传的北传《解脱道论》与南传《清净道论》是很相似的。这在唯识"戒行修证"有关定学的章节中已经作出一些讨论。吕澂指出：

> 本来上座一系的学说最有精彩的部分就是定学。此学在北方发展为修行道地，最后组成了《瑜伽师地论》那样的规模；而在南方呢？也由根本瑜伽论典逐渐结构为《解脱道论》、《清净道论》。从前玄奘去印度求法的时候，就很了解这一情况，他以为瑜伽学说有南北两系是应该全部通达的。这在《慈恩传》卷四里曾一再提到。③

虽然吕澂接下来区别了南北瑜伽之不同，实则两者之间是有源流可寻的，

---

① 吕澂：《略论南方上座部佛学》，《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 268 页。

② 吕澂：《略论南方上座部佛学》，《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 269 页。

③ 吕澂：《略论南方上座部佛学》，《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 269—270 页。

应求同存异。不管怎么说，上座部佛学的实践特色在“定”，属于“瑜伽”类，这与大乘瑜伽行派的大论《瑜伽师地论》中的瑜伽修行自然有着千丝万缕的联系。

部派佛教南方上座部中有一个重要的学派即“说一切有部”，这是因为有部出现了一个重要的人物世亲，世亲既是小乘《俱舍论》的作者，又是大乘唯识学《唯识二十论》、《唯识三十颂》、《大乘百法明门论》等论的作者。他在《唯识二十论》和《唯识三十颂》中，充分阐明了他“识生似外境现”的思想，意即外境本来并不存在，由于识生起的作用，转变成为心的对象。他的这两部著作，集唯识思想的精华，也是唯识学说发展的高峰。有部强调“我空法有”，这与大乘“我空法空”是不同的。虽然大小乘有别，世亲的小乘著作《俱舍论》有五位七十五法，后著《大乘百法明门论》则有五位百法，亦可见小乘有部与大乘唯识之间的联系。吕澂对此也有所交代，他说：“《俱舍论》也受到世亲门人的重视。他们都以为此论破斥婆沙师的偏执，说‘有’善巧，可作为通到大乘的阶梯之用。因此，他们竞作注疏，与大乘论书兼宏。”①而在中国，《俱舍论》也得以广泛地弘扬，作为登往大乘唯识学的台阶。从南北朝真谛唯识学派开始，到唐玄奘唯识宗，都把《俱舍论》给翻译出来了，前为旧论，后为新论。他们的门人都竞相注疏《俱舍论》，在西藏、日本，甚至流衍至近代，仍然较为流行，不过是附属于大乘法相唯识学的。

有部后来还分化出一个支派，即经量部（经部），根据《异部宗轮论》和大众部、正量部所传部派源流，经部是有部的一个部派。经部与大乘唯识学亦是声气相通的。吕澂说：“采用经部本宗学说批评有部而成的《俱舍论》，隋唐时代的研学者也自卓然成家，作为‘瑜伽’的羽翼。再后，发展的经部说被吸收在陈那、法称的著作里，以致有随顺经部的瑜伽系（同时也有了随顺量论的经部系）。”②南北朝唯识学派真谛就非常推崇《俱舍论》，后学多弘扬俱舍学，学风也流衍至隋唐。关于经部与大乘瑜伽学系的关联，吕澂还有进一步交代，他认为到了唯识理论发展之后，难陀主张以五识的种子作五根，陈那又谓五根即是识上色法的功能，这些也都由经部所缘缘以根境为先的理论推阐而出，以及后期法称将同时意识说成第二刹那，以前念根识的对象相续为所缘，依然符同

① 吕澂：《阿毗达摩俱舍论》，中国佛教协会编：《中国佛教》第3辑，知识出版社1989年版，第362页。

② 吕澂：《略述经部学》，《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第308页。

经部所缘缘的理论。①

依据经部胜受著的《顺正理论》,其理论重点在于“随界说”,什么是“随界”呢?胜受认为一切法生起后会有熏习,即是“界”,界有种子、种姓、种族的含义。色法、心法可以互依互熏而留有习气以成界,界必随逐相续,称作随界。后来大乘唯识的熏习义、等无间缘相续性大致义理如同经部所说,这难免会受到经部的影响了。关于经部“界”与唯识学的“种子”,吕澂指出:“经部对蕴界处三科诸法,只说界是实在,而界以种族各有自性作解释,完全属于认识方面的看法。大乘瑜伽学系在认识论的基础上也将生起诸法的亲因缘归之于自性各别的名言种子,经部所说正与它的用意相同。”②

另外,经部的“带相说”和“自证说”,对后来的大乘瑜伽系都有很深刻的影响,吕澂指出:“带相说”、“自证”说均由陈那开始导入瑜伽学说体系之内。“带相说”体现在陈那的著作《观所缘论》、《集量论》的《现量品》;而“自证说”体现在《集量论》的《现量品》里。③ 关于唯识之四分(相分、见分、自证分、证自证分),有所谓“安难陈护一二三四”演变之说。安慧立一分说(自证分);难陀立二分说(见、相二分);陈那立三分说(见、相、自证三分);护法立四分说(见、相、自证、证自证四分)。由上所述,大乘唯识与部派经部佛学的关联可见一斑。

上座部还有一个重要派别即正量部,印度部派佛学中足以与大乘佛学相抗衡的,开始是说一切有部,而后是正量部。正量部在龙树中观派时期逐渐抬头,到玄奘、义净去印度时,还很兴盛。关于部派佛教的分裂,各种传记记载诸说纷纭。根据《异部宗轮论》所传,最初原始佛学划分成大众部和上座部,上座部又分出犊子部(跋阇子部)和化地部,犊子部(跋阇子部)又分化出正量部,而化地部则分化出说一切有部。④ 虽然,正量部与大乘佛学多有冲突,但是吕澂也从中发现了有关正量部与大乘唯识学之间存在的某种关联。例如说业报理论,正量认为业力为“不失法”,而正量部说的业力积聚、执持不失,如

① 参见吕澂:《略述经部学》,《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社 1979 年版,第 316 页。
② 吕澂:《略述经部学》,《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社 1979 年版,第 317 页。
③ 参见吕澂:《略述经部学》,《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社 1979 年版,第 318—319 页。
④ 参见南传、北传部派传承图。[日]佐佐木教悟等:《印度佛教史概说》,杨曾文等译,复旦大学出版社 1989 年版,第 43 页。

同大乘唯识学阿赖耶识所摄持一切种子一样。

阿赖耶识就属于异熟果，真异熟（异熟识）唯指第八阿赖耶识，第八识无记性种子为因，依靠业力善恶种为增上缘，异类而熟，产生第八识果。吕澂认为，这种现象具有两方面的特性：一是对业力的执持，这是为什么第八识被称为“阿陀那识”，新译家意译作执、执持、执我，并以之为第八识的别名。二是依赖于业力积聚的限，这是为什么第八识被称为“阿黎耶识”、“阿赖耶识”，新译作藏识，为宇宙万有之本，含藏万有，存而不失，又名“种子识”。真谛旧译为“无没识”，意谓执持诸法而不迷失，为诸法之根本，故亦称本识。再结合他在《显示识论》中把果报识换译作“不失法”。吕澂认定：“这些可以说明依真谛的认识，正量部的业说是和阿赖耶识说有类似之处的。”①

大乘有宗的根本大论是《瑜伽师地论》，与空宗《大智度论》间距已有百余年了。两者虽然一倾向于空，一倾向于有，但义理上还是同属于“中道”观。吕澂认为弥勒的《瑜伽师地论》唯识思想发展了部派《毗昙》。《瑜伽师地论》发扬其说的为瑜伽师，瑜伽师与小乘旧毗昙师有出入，他在早年的《阿毗达磨泛论》（1925 年载于《内学》第 2 辑）一文中说：“如旧毗昙师说五识能互为等无间起，瑜伽师说不然，五识皆从意识无间而生。此种异诤先见于《婆沙》，后来立说更有开展。……渐至有以大乘宗义为之组织大成者，其人则弥勒也。”②关于等无间缘的争执，吕澂在注释中有交代，载于《大毗婆沙论》卷一百三十一，勘对《瑜伽师地论》卷三进行比较。《大毗婆沙论》为说一切有部论书，可见，瑜伽师继承并且开展了该说。关于大小乘毗昙的源流，吕澂认为两者既有相同又有不同的地方，是继承与发展的关系。大乘自是后期发展起来的，是成熟的佛学形态的体现。但是，又不能排斥小乘毗昙，吕澂说：“是故《摄事分》广引经律摩呾理迦③本文，累十余卷，皆见作论之正宗所在，无取乎小乘毗昙矣。然本论非绝对排斥毗昙，特欲因而广之，故又说经律摩呾理迦以外可有分别法相摩呾理迦。”④吕澂又作《阿毗昙心论讲要》，对毗昙文献源流有所探讨，《心论》系说一切有部西方师法胜的著作。《瑜伽师地论·摄事分》

① 吕澂：《略述正量部佛学》，《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 300—301 页。

② 吕澂：《阿毗达磨泛论》，《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 293 页。

③ “摩呾理迦”，意译母、本母等。

④ 吕澂：《阿毗达磨泛论》，《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 293 页。

与《心论》相比,是从部派毗昙中扩展开来,内容自然是丰富广泛得多。

吕澂在《印度佛学源流略讲》中对《瑜伽师地论》出于部派瑜伽师还有一定的交代,他认为《瑜伽师地论》的主体部分"本地分"的中心《菩萨地》早于无著、世亲就有流行,是部派瑜伽师在弘扬。他说:"《菩萨地》很早即单独流行,性质属于经的一类,并不是在无著、世亲弘扬瑜伽大乘说时才有的。那么,在此之前是谁在宣扬这种经的呢?应该说,恐怕是在他们之前的一批瑜伽师。瑜伽师的存在,从《大毗婆沙论》就可以看得出来,像有部的世友、僧伽罗刹(众护)就是属于这一系统。"①吕澂肯定了无著、世亲确实继承了这一系统。

而无著的《大乘阿毗达磨集论》亦与小乘毗昙有密切的关联,《集论》是大乘唯一独立的阿毗达磨(摩),他说:"《阿毗达摩集论》(略名《集论》)是无著所撰简略汇集《阿毗达摩经》中要义的两部论书之一,乃以三乘共同的法相为依据写作的(另外一部是《摄大乘论》,据大乘不共的法相而写作)。纯粹的《阿毗达摩论》书在小乘的典籍里,虽然数见不鲜,但大乘中仅有此论一部。"②《集论》的特色在于为三乘(声闻、缘觉、菩萨乘),从小乘到大乘共同的法相撰写的。不过,小乘强调有,而大乘是趋于空性。吕澂说:"小乘《阿毗达摩论》里所有诸门分别只为了成立法体的实在,而在本论则门门都显示舍离法有自性的执着,而归趋于法空。"③虽然不同,但两者之间前后相续的特征是很明显的。吕澂说:"《集论》内容虽甚繁复,然以成法相格,唯数法一端可称纯粹阿毗达磨,故无著特题为《本事分》。此以《舍利弗毗昙》与《品类论》之品目比较,可见其组织全同也。"④这种观点日本学者宇井伯寿在《印度哲学研究》中已经发现了,吕澂在注释中有所交代。《舍利弗毗昙》系佛陀十大弟子之舍利弗所讲说,根据《大智度论》卷二等载,由上座犊子部弘传。《法华经玄赞》卷一则认为是正量部的教义。但是根据内容观之,则显然与大众部义理相通。《品类论》玄奘译,全称《阿毗达磨品类足论》、《说一切有部品类足论》,系阿毗达磨六足论之一。印顺对小乘毗昙的评价甚高,说:"那对某事或

① 吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社 1979 年版,第 185 页。
② 吕澂:《阿毗达摩集论》,中国佛教协会编:《中国佛教》第 3 辑,知识出版社 1989 年版,第 277 页。
③ 吕澂:《阿毗达摩集论》,中国佛教协会编:《中国佛教》第 3 辑,知识出版社 1989 年版,第 277 页。
④ 吕澂:《阿毗达磨泛论》,《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社 1979 年版,第 294 页。

某法的实际情形，可说得到了具体的充分了解。正像填一份周详而严密的身份调查表一样。所以对一切法的处理论究，阿毗达磨论者的方法论是科学的、切实的，比起虚玄与想象的学风，应有它的真实价值！”①

总而言之，大乘唯识与小乘部派佛学之间的血缘关系是非常明显的。关于大乘唯识与部派佛教关联的描画，印顺在《唯识学探源》下篇《部派佛教的唯识思想》中着墨颇多。德国人 Edward Conze 有研究佛经三十多年心得之谈：不要以为小乘思想与大乘思想不同，大乘的许多观念恰恰是从小乘部派佛教思想中延伸发展出来的。② 吕澂虽然在许多撰述中阐明了大小乘之源流，字里行间，无不透露出小乘部派佛学与大乘唯识学有着深刻的渊源关系。甚至可以说，从学术思想上的发展脉络而言，若没有小乘部派佛学作为铺垫，那么大乘佛学的瑜伽行派也就无从产生了。佛学理论本是一脉相承的，应机契理而生，当小乘偏于出世时，大乘就倡导入世法门；当小乘部派偏于有时，大乘就以空来对治，通常人认为大乘有宗也是说有的，实则，大乘有宗与空宗并无二致，唯识学与般若学从某种意义上来说具有一致性，这在下面将会作出探讨。

第二节　唯识学与大乘般若学同源

印度佛教史上曾出现过空有二宗严峻对峙、中观派与瑜伽行派尖锐冲突的局面。吕澂意图淡化二者的区别，求大同存小异。就义理而言，在他的视野下，唯识、般若有其共同的特性，即是唯识三性中道说与般若中道观的调和理论。唯识三性说上溯源到般若学，般若学必然归宿于唯识三性说，故而，唯识、般若义理不二。就学派分化历史来说，中观、瑜伽之后出现合流趋势，诞生了瑜伽中观派。按照吕澂提供的大乘佛学的路向是：源出于般若—瑜伽、中观分裂—瑜伽、中观合流—复归于般若。吕澂虽然对瑜伽中观派作出介绍和分析，不过，他对以中观解瑜伽的方法并不是很认同，他更赞同的是以瑜伽解中观。

① 印顺：《说一切有部为主的论书与论师之研究》，《印顺法师佛学著作全集》第 15 卷，中华书局 2009 年版，第 66 页。

② 参见 Edward Conze, Buddhism: Its Essence and Development, New York, U.S.A.: Dover Publication, Inc., Mineola, 2003。

两派出现的融合现象虽然是从中观派开始的，实际上瑜伽行派的始祖弥勒、无著已经有了融通思想。瑜伽、中观之间并没有严格的界限，二派最终合流归一。

一、申唯识、般若义理不二

一般而言，从时间的前后划分，般若启前、唯识承后，往往会被认为唯识与般若是相异的。其实，唯识并不废般若，有宗也弘扬般若。玄奘法师就曾倾注了极大心血翻译了六百卷《大般若经》，足见其对般若的重视，般若有“诸佛之母”①的说法。无著、世亲的学说主要是根据后出的大乘经，如《大乘阿毗达磨经》、《解深密经》等。不过，在大乘唯识的思想渊源上，“大乘佛学的总源头在般若，也还可以把他们②的思想上推到般若”③。

吕澂在《印度佛教史略》中把“大乘教之发达时期”分为两段，即：第一段“诸法实相论”和第二段“阿赖耶识缘起论”。他说：“印度之大乘思想总有两系，一般若系即实相论，二瑜伽系即阿赖耶识缘起论。二者不过一法之两面，从法之本质与真相而言则为实相论，从法之所由来及其相貌而言则赖耶缘起论。二论之不可离，盖于二宗立说者所莫不致意者也。”④虽然般若早于唯识，但二宗义理是归于一趣的。

唯识、般若有其共同的特性，即是三性中道说与般若中道观的调和理论。原始佛学时期是从人生现象来讲“十二缘起”说的。后来，不仅讲人生现象，而且讲宇宙现象。这时就出现了两个极端：一是执有，一是执空（恶取空）。执有的有部势力很大，曾经风靡一时。龙树为了对治这种现象，反对有部的执有，同时也反对恶取空，创立了“二谛”中道观。后来，无著秉承了龙树的中道思想，讲“三性”中道观。吕澂强调说：“这样的中道观，比之龙树所说就更进了一步。”⑤不过，说起般若与唯识的中道观，先要从缘起论说起。吕澂认为：

① 《心经》有云：三世诸佛，依般若波罗蜜多故得阿耨多罗三藐三菩提。

② 指无著、世亲。

③ 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 188 页。

④ 吕澂：《印度佛教史略》，商务印书馆 1933 年版，第 56 页。

⑤ 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 188 页。

“两家的学说，一开头就讲缘起问题，这个问题是佛家各派都要涉及的。”①

在解释缘起理论的时候，龙树提出了“受用缘起”说，从感性认识到理性认识，内识是能取，外境是所取，内识攀缘外境，形成“受用”。但二者均是自性空，龙树以二谛为标准，说“胜义谛”是空，“世俗谛”是有，把两者统一起来的认识就是中道观。到了无著、世亲，不仅在认识论领域内讲缘起，更是把范围扩展到整个宇宙观上，提出了“分别自性缘起说”，即“阿赖耶识缘起”。他们认为，阿赖耶识是一切法的总依持，它能生成万法，但各种不同的法都有不同的自性，换而言之，即阿赖耶识所含藏的名言种子是不同的。而“三性”说就是随着名言种子区别开来的，以名言表示而执着为实有，谓“遍计所执”；遍计所执是有所依的，它所依的自性，谓“依他起性”；去掉遍计所执和依他起性的诸法不真实，而得到最真实、最完备的真性，谓“圆成实性”。“三性说”是对“二谛”中道观的发展，遍计所执性属“无”、依他起性属“假有”、圆成实性属“实有”，以建立三者之间的关系。与般若中观派“真空”、“假有”二者之间的关系相比，实则有异曲同工之妙，都属于不偏不倚的中道观，既属于认识论，又属于方法论。

再来回顾唯识与般若的关系，吕澂认为，唯识三性说上溯源到般若学，般若学必然归宿于三性说。他说：

> 无著的中道观就是把三性这样统一起来的认识，并认为这是唯一的达到真理的认识。显然，这些说法与以前的学说有联系，其源可以一直上溯到《般若经》，只是经文没有提得这么明确罢了。无著自己也说他的三性说来自《般若经》，并把它与《般若经》的道理加以会通（见《摄大乘论》）。他说，《般若经》讲的空、无，不是泛泛之谈，而是指一切法的遍计执；讲的如幻如化，是指的依他起性，有而不实；还讲到知行均清净，使人在理解上得到正确认识，在实践上得到解脱，即所谓“法性本净”（包括得到清净的手段在内）等等，就指的圆成实性。还可以这样说，不用三性去解释经中的这些道理，便解释不透，三性说是《般若经》道理必然的归宿。②

---

① 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 188 页。

② 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 190 页。

无著在《摄大乘论》中说三性说来自《般若经》，并把三性说与《般若经》的道理加以会通，说："一切诸般若波罗蜜中说如是彼障及对治，具足般若波罗蜜应知，若是傍名义他性相三种性成。"①从而，三性说是《般若经》道理必然的归宿。我们知道，龙树空宗般若学之中观派是讲"中道观"的，《中论》有云："众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。"②龙树的"八不"中道颂云："不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。"③如果说唯识"三性"说的中道观还不是很明显，那么《解深密经》早已洞悉之，针对"三性"，从矛盾的对立面提出"三无自性"，说："如实了知有自性义，谓：遍计所执、若依他起、若圆成实三种自性；如实了知无自性义，谓：相、生、胜义三种无自性性。"④这完全可以证明中道观在佛法中的地位和价值，无论是在般若学还是在唯识学都烙上了深深的印记。

另外，晚出的《般若经》甚至还出现了唯识学的"三性"说，是后期般若学对唯识三性义理的吸纳？还是般若学本来就有三性说，唯识学把它照搬过来的呢？这些似乎很难考证清楚了。吕澂认为，三性说出自于《般若经》是证据确凿的，他指出《大品般若》后来仍然有发展，其第二分末，新出了《慈氏问品》，可见于西藏译本，但在目录中注明是后出的。而无性在《摄大乘论释》中引用了《大品般若·慈氏问品》，说："又如《大般若波罗蜜多经》中说：慈氏！于汝意云何？诸遍计所执中非实有性，为色非色？不也，世尊！诸依他起中唯有名想施设言说，性为色非色？不也，世尊！诸圆成实中彼空无我性，为色非色？不也，世尊！慈氏！由此门故应如是知，诸遍计所执性决定非有，诸依他起性，唯有名想施设言说，诸圆成实空无我性，是真实有。我依此故密意说言，彼无二数，谓是色等如是解脱二边过失，于三自性得善巧已由。"⑤吕澂认为

---

① 《摄大乘论》卷上，（后魏）佛陀扇多译，《大正新修大藏经》第31册No.1592，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第102页。

② 《中论》卷4，（姚秦）鸠摩罗什译，《大正新修大藏经》第30册No.1564，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第33页。

③ 《中论》卷1，（姚秦）鸠摩罗什译，《大正新修大藏经》第30册No.1564，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第1页。

④ 《解深密经》卷4，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第16册No.0676，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第706页。

⑤ 《摄大乘论释》卷1，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第31册No.1598，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第382页。

《般若经》的空无、如幻如化、法性本净等道理，“足以证明三性说出之《般若经》了”①。例如《金刚经》最后一句著名的偈颂“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”与唯识学三性为空的本质归于一趣。

赵国森先生对吕澂的观点提出质疑，他在《解深密经导读》中说：“据吕澂的研究，认为三自性的发展，是由《般若经》的思想，到《慈氏问品》的三性，最后到瑜伽行派的三自性。然而，根据瑜伽行派的文献来看，《瑜伽师地论・真实义品》中‘离言自性’和‘假说自性’的思想，与三自性的理论有更直接的关系，但在这里却不谈及依他起性，那会令人对吕氏所说的三自性的发展过程，产生一定的疑虑。”②赵国森认为《瑜伽师地论・真实义品》只言及了“离言自性”和“假说自性”，继承了龙树的二谛“胜义谛”和“世俗谛”，然后再发展成“圆成实性”和“遍计所执性”，没有谈及“依他起性”。而《瑜伽师地论・摄抉择分》中才真正完成了“三性”理论，说：“云何名为三种自性：一、遍计所执自性；二、依他起自性；三、圆成实自性。”③赵国森的观点是说吕澂似乎丢掉了《真实义品》中对龙树二谛理论吸纳这个环节。不管怎么说，唯识学与般若学之间总是有着不可分割的关联。这更证明了唯识出自于般若，现象上一说空，一说有，本质上并无差异，均趋于空有不二的中道实相观。

既然唯识与般若没有矛盾，那么又如何看待印度历史上出现过“瑜伽”与“中观”之争呢？吕澂认为无著、世亲是承接龙树之学而来的，龙树说空可并不废有，无著、世亲也并没有反对龙树的空观，不仅如此，无著等人还为龙树的《中论》注疏，例如无著撰《顺中论》、安慧撰《中观释论》。与此同时，南印度有异军突起，佛护、清辨也弘扬《中论》，依据空观的道理判唯识的“三性”归于空无，与护法的瑜伽行派针锋相对。不过，护法终生未出面与清辨辩论是非，于是引起后来瑜伽与中观之争。1955 年巨赞在《现代佛学》12 月号上发表了《关于空与有的问题》，他说：“三性空有即真俗二滞空有的问题，是佛教教理上关键性问题，也是性、相两宗争论不休的焦点所在。”④吕澂在此认为瑜伽与中观派之争大同小异，有三点是需要辨明的：

① 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 190 页。

② 赵国森：《解深密经导读》，密乘佛学会和博益出版集团有限公司 1995 年版，第 98 页。

③ 《瑜伽师地论》卷 73，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第 30 册 No. 1579，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 703 页。

④ 巨赞：《关于空与有的问题》，《巨赞集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 35 页。

> （一）同依《般若》明空，但瑜伽师说由遍计而成空，遍计无法。依依他而明空，依他是有。中观师则谓遍计执法，本无故空，依他缘生，无体亦空，空性乃不可说。如是争论乃在依他有无。但二派有时此点仍有相同处，如《瑜伽论》说依他如幻，《掌珍论》亦说是幻有也。是为一重。
>
> （二）更进而争依他于胜义中有无。瑜伽师说依他胜义中有，中观师云是无，二者不可和会，是为二重。
>
> （三）更进而争世俗胜义二谛之意旨。瑜伽师谓胜义谛是根本智境，内证无相，不可分别。世俗谛是后得智境，亲证为先，而后起说。中观师则谓胜义谛不可差别，世俗谛乃可差别，胜义真实所缘，世俗世间言说。因知两家言胜义谛尚可同，言世俗乃一是空后，一是空前，绝不同也。其视依他有无各异，又在胜义谛中有无各异，盖皆因此而判，是实两派诤论之焦点也。是为三重。①

由上三点可知，吕澂认为瑜伽与中观争论的焦点仅仅局限于三性中的"依他起性"、"俗谛"，但是两家在"圆成实性"、"胜义谛"上根本旨趣一致，"两家言胜义谛尚可同"。即便是"依他起性"的有无之争，但"二派有时此点仍有相同处"，均说幻有。"依他起性"之争不可调和的地方在于瑜伽师说"依他"胜义中有，中观师说"依他"胜义中无。"依他"、"俗谛"与"圆成"、"胜义谛"关系，瑜伽师认为是"空后"，胜义谛是根本智境，世俗谛是后得智境，先谈空，后说有；中观师认为是"空前"，先谈有，后说空。争来争去，"同依《般若》明空"，其空性之实相本体为一。不管怎么说，吕澂的立足点还是在于瑜伽行派，以护法、玄奘所判为准则，"而从学说传承上言，亦以瑜伽师为正宗"②。即便是后世二派虽有兴诤，但也是末流了，没有形成太大的影响。至于我国旧传，误会印度有"性相之诤"，吕澂认为"事实无稽，更不必论也"③。按照吕澂在《印度佛学源流略讲》中的观点：无著、世亲之后，大乘学说才出现分立，一为瑜伽行派，一为中观派。中观派的真正创始人是佛护、清辨，而清辨与瑜伽行派的护法是同一时代的人。也就是说虽然瑜伽行派源出于无著、世亲，但是无著、世亲说有并不废空，只是后学到了清辨、护法才出现了分化，责任在于清

① 吕澂：《印度佛学史》，《中国哲学史》2009 年第 2 期，第 23 页。

② 吕澂：《印度佛学史》，《中国哲学史》2009 年第 2 期，第 23 页。

③ 吕澂：《印度佛学史》，《中国哲学史》2009 年第 2 期，第 23 页。

辨，说："本来，瑜伽和中观之争是由清辨引起的，他的《中观心论》就是这场争论的导火线。"①总的说来，吕澂认为瑜伽与中观两派没有根本矛盾，上溯及龙树、无著，则可求大同而存小异。

关于清辨、护法空有二宗，是否存在真正意义上的对立呢？玄奘以来，历来学者各执一词，顺憬认为没有争论，窥基、圆测、元晓认为有争论。印顺作《清辨与护法》，他选取清辨的《掌珍论》和护法的《广百论释论》对有无同异关系作了详细的讨论，"一察其有无乖诤"，最后印顺基本是站在了清辨这一边，而不像吕澂是站在了护法这一边，印顺说："若论清辨之破护法，个人觉护法不能不受其破。"②而吕澂是批评了清辨，维护了护法；印顺则反过来，破斥了护法，赞成了清辨。

关于空有二宗的关系，在沈行如著的《般若与业力》一书中，有"印土有宗与般若"一节，他列举了数条《唯识三十颂》的话语与有关"般若"品目中的相似话语进行对比，得出一个证明：可知有宗也是弘扬般若，并且和空宗根本一致。本宗（有宗）是大乘，又以般若为根本，所以说，般若是大乘的根本要义。③吕澂也曾说："从认识角度构成的唯心理论，在龙树时就指出了方向，所以，从龙树到世亲，他们立说的精神仍是一脉相通的。"④

总之，即使清辨、护法代表的中观派与瑜伽行派发生过尖锐的冲突，但唯识学与般若学本身并无对立。大乘佛学之传在于龙树、无著，一系绵延，为大乘正宗，般若与唯识义理无二，均不可偏废。

二、说瑜伽、中观二派合流

中观学派的末流，在学术思想上出现了一个新的转向的趋势，以胜义谛性空说为基础，吸纳了瑜伽行派的思想，合流成为一个新学派，即"瑜伽中观派"。开始，瑜伽、中观二派处于对抗局面；之后，瑜伽、中观二派趋于统一；最后，瑜伽、中观复归于般若。按照吕澂提供的大乘佛学学理路向是：源于般若—瑜伽、中观分裂—瑜伽、中观合流—复归于般若。

---

① 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，233 页。

② 印顺：《清辨与护法》，李弘学编：《唯识论文集》第 1 辑，国学研究会 2006 年版，第 167 页。

③ 参见沈行如：《般若与业力》，民族出版社 2002 年版，第 41 页。

④ 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 192 页。

吕澂在《印度佛学源流略讲》第六讲“晚期大乘佛学”中认为“瑜伽中观派”的创始人是寂护。吕氏对寂护的评价，是从一般思想史方法来看寂护的历史地位。其对寂护的评价大致有三点。

第一，智藏、寂护与莲花戒被称为清辨之后的“东方自立量派三大家”，吕澂指出：“三家的思想都与清辨有继承关系。”①

需要交代的是中观派后期出现了分歧，月称一系被称为“随应破派”或“应成派”，在方法论上，他发扬了佛护的传统，对论敌的观点采用归谬论证法，“应战”的方法，严格地只破不立，以破显宗。随应破派不仅与瑜伽行派相对立，而且与中观自立量派相抗衡。还有一系即清辨所倡导的“自立量派”或“自续派”。在方法论上，清辨认为不管是破是立，都应该自己立量，即用因明格式建立适当的比量以积极地表述空。

两系的特点很明显：月称一系是“只破不立”；清辨一系是“只立不破”。月称的中观学比清辨更纯粹，也更极端一些，清辨虽然与护法历史上似乎出现了对立，但不可避免地与瑜伽学有联系。月称则不同了，他完全走向了极端，非但破斥瑜伽学，就连清辨的中观学也加以肃清。月称的学说通过阿底峡完整地传入西藏，中经宗喀巴等人的提倡，在西藏十分流行。

有学者认为，中观派还有一系，即寂护的“顺瑜伽行自续中观派”，寂护是致力于整合中观与唯识的。但寂护和智藏一样，还是归为“自续派”一方。在关于胜义谛的看法问题上，二者皆顺从清辨的看法，“它们关于中观的方法论和对二谛的解释，不同于月称，而与清辨相似，是自立量的，不是随应破的”②。但是，关于二家的区别，吕澂并没有交代清楚，曹志成认为智藏、寂护在二谛诠释以及如何收摄唯识方面却采取不同的诠释策略。③

至于莲花戒，是寂护的门人，他的佛学思想追随寂护的中观瑜伽行见。他从中观派缘起性空的立场出发，融合了瑜伽行派的思想，在方法论上受到清辨、法称的深刻影响。莲花戒为寂护的《摄真实论》、《中观庄严论》作注疏，也为法称的《正理一滴》作注疏。关于莲花戒还有一段与汉传佛教有关的公案，汉地和尚摩诃衍立“顿悟”说，莲花戒主“渐悟”说，认为修行必须经过不同的

---

① 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 244 页。

② 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 244 页。

③ 参见曹志成：《智藏与寂护的二谛思想以及对唯识思想的收摄之比较——以智藏〈二谛分别论〉与寂护〈中观庄严论〉为解释线索》，《圆光佛学学报》1999 年第 4 期，第 56 页。

阶段，通过个人的长期精勤努力，修习六度，才能达到正智或无分别智的境界。这次争论的内容在敦煌本的汉文卷子《顿悟大乘正理诀》（斯坦因本2672号）和西藏的《五部遗教》中都有详细的记载。印顺在《中国禅宗史》中还提到了禅宗北宗义福的弟子曾到西藏去教授禅学，与印度来的莲花戒发生过一场论辩。该书序中说："我大师忽奉明诏曰：婆罗门僧等奏言：汉僧所教授顿悟禅宗，并非金口亲说，请即停废。"①唯识学的教义自来倡"渐修"、"渐悟"法门，由闻熏入手，逐次登菩萨阶位。可见，莲花戒吸收唯识学的思想也是很明显的。

第二，"明确地把瑜伽行派学说采入中观的则是寂护"②，他把唯心说的观行吸收到中观来，寂护认为应从唯心无境的观点出发，才能真正理解到法无我即无自性，并说这也是瑜伽、中观两家都应该掌握的关键，从而瑜伽、中观两家可以合而为一。

需要交代的是应成派和自续派的相关论典均未传入中土，倒是由西藏人大量译入藏文，寂护的《中观庄严论》至2004年才有汉地学者完整从藏文译出。全知麦彭仁波切著的《中观庄严论释》由中国文史出版社2014年译为中文出版。该论是揭秘中观与唯识互不相违的宝典。吕澂也认为《中观庄严论》从"唯心无境"③的观点来理解法无我（即无自性）的说法。

寂护的根本论式是：以自他各宗派中所承许的一切内外真实存在作有法，应无真实自性；以其远离一多的缘故。这里所举的"离一多因"可以描述为：以其既非真实一、又非真实多的缘故。④

但是，吕澂认为寂护吸收瑜伽行派的唯心说，只限制在观行（观照）方面。而唯识学的识不仅讲人内心世界，还波及宇宙一切现象世界，因此有阿赖耶识种子识缘起宇宙万法的理论。寂护毕竟归宿于中观，只是他糅合了瑜伽与中观的思想，这是他的治学立场所在。吕澂说瑜伽行派先说唯心无境，肯定了心，否定了境；后来再进一层，把心也否定了。在瑜伽观行中，"唯心说乃达到说明心亦不可得的桥梁"⑤。例如《辩中边论》就有颂曰："识生变似义，有情

① 转引自印顺：《中国禅宗史》，上海书店1992年版，第313页。
② 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第245页。
③ 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第245页。
④ 参见罗劲松：《〈中观庄严论〉评介》，《法音》2006年第8期，第17页。
⑤ 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第245页。

我及了；此境实非有，境无故识无。”①清辨呢，认为很麻烦，直接说空了；而寂护还是采纳了唯识义理，先说“唯心无境”，再说“心境俱无”，这就留下了很明显的唯识印记。

第三，寂护曾著有《摄真实论》，他的学生莲花戒对此书还作了很详细的注释，该作“混合中观、瑜伽学说”②，还保存了很多佛家以外的资料，可作为研究印度哲学很好的参考书。吕澂认为寂护在印度佛学历史上是一个很有影响的人物。

《摄真实论》为后期印度大乘佛教的论书，又译《真性要集》。计有二十六品，三六四六颂。全书评破佛教以外诸派的思想及佛教内部不属于瑜伽行中观派的学说，并阐述自宗观点。文中所评破或介绍的论师为数甚多，包括六派的哲学家以及佛教学者等人。该书是研究当时印度哲学的珍贵资料。更难能可贵的地方，在于寂护融合了瑜伽、中观，这是他对印度大乘佛学义理会通方面的贡献。不过，印顺对寂护的评价不高，在《印度佛教思想史》中称其为“随瑜伽行中观派”。勉强是中观与瑜伽的综合学派。

由以上三点可知，吕澂是从同一派别中观自续派的发展空间、空有二宗的调和点、在印度佛学史的地位与影响面这三个层次来给予寂护适当评价。但这属于一般思想史的方法，对寂护也只是作了适当的介绍，还有待学者进一步挖掘原典和文献以及对勘梵、藏、汉文本，方可全面展现出寂护瑜伽中观派的全貌。

除了寂护、莲花戒之外，瑜伽中观派还有一个重要的人物，即师子贤。吕澂对此也有所交代，说师子贤也曾师从于寂护，同时又向瑜伽行派遍照贤学习《现观庄严论》。《现观庄严论》传为弥勒所作，是慈氏（弥勒）菩萨五论之一。还说师子贤学了《现观庄严论》以后，还用此论通释了小品般若和《宝德藏般若》（颂本）。关于师子贤的《现观庄严论》注疏③，山口益在《般若思想史》中说：“师子贤④针对《现观庄严论》造《现观庄严明》（Abhisamayālamkārāloka；与

① 《辩中边论》卷上，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第31册No.1600，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第464页。

② 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第245页。

③ 关于《现观庄严论》的注疏有多种，例如法尊的《现观庄严论中八品七十义略解》、《般若八千颂与现观庄严论对照科目》、张竟的《现观庄严论要略》、史道明的《现观庄严论略释表解》（以上四篇，收在《现代佛教学术丛刊》第45、78册）和陈玉蛟的《现观庄严论初探》。

④ “狮子贤”又作“师子贤”。

八千颂般若相对而造的大疏）和《现观庄严明了义》（Abhisamayālamkārā-sphutārtha；作为两万五千颂般若的纲要书目的小疏）等两部注释。"①

吕澂对师子贤的评价一般，他说："事实上，大、小品般若的内容基本一致，但也不尽相同。……《现观庄严论》对般若经的分析只是笼统地解释，对大、小品这种不同之处，就不能从它看出来了。"②因为藏地佛教虽然弘扬中观派，也出现瑜伽中观的通释，但藏地佛学总的说来还属于密教。吕澂本人对藏传佛学本是持排斥态度的，密教胎藏系与中土如来藏"真常唯心"系佛学一气相通，这是内学院治学立场所在。而师子贤对《现观庄严论》的解释也是很笼统的，大、小品般若区分也不是很明显。而中土般若学很繁兴，最初由鸠摩罗什译传的般若，近乎原貌。而玄奘更是翻译了六百卷《大般若经》，般若学在中土自然是蔚为大观，这是藏土佛学所不可媲美的。

师子贤的学说虽然混合了瑜伽、中观二派，但吕澂认为，这不过是瑜伽行派的旧话重提、炒冷饭之作。如无著所撰写的《显扬圣教论》辟有专章《成现观品》以发挥瑜伽学要义；有专章《成瑜伽品》以诠释瑜伽、般若不二的义理。而《辨中边论》那里早已有以般若贯通瑜伽的思想。由此，吕澂给师子贤下的评语是："师子贤只是根据前一辈人的思想更进一步有所发挥而已。"③而山口益则详细划清了瑜伽中观派内部的分化，他认为师子贤属于瑜伽中观派的旁流，说："寂护——莲花戒系统的瑜伽中观自立派，在对与瑜伽唯识进行采纳时，正如前面在关于唯识两个流派的叙述中所阐述的那样是有相唯识式的方式，正是在这个瑜伽中观自立派中还有一个采用无相唯识方式的流派。其创始者据说是师子贤（Haribhadra）。"④

通过吕澂对师子贤之瑜伽中观派思想的分析，可以看出，吕氏对以中观解释唯识这一回潮现象是很不满意的。在他的心目中，大乘唯识学已经是最为完备、成熟的理论体系，这从《解深密经》三时判教就可以洞悉之。我们知道，大乘唯识学讲的般若、瑜伽不二思想，其实早已有了非常深刻的认识和阐释，在从瑜伽行派的典籍中都可以寻觅到线索和原文。以中观解唯识的瑜伽中观派虽然存在着旧瓶装新酒的嫌疑，但他们的确在融通瑜伽与般若方面作出了

---

① ［日］山口益编：《般若思想史》，肖平、杨金萍译，上海古籍出版社2006年版，第74页。

② 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第248页。

③ 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第248页。

④ ［日］山口益编：《般若思想史》，肖平、杨金萍译，上海古籍出版社2006年版，第73页。

相应的历史的贡献。

需要交代的是,吕澂对瑜伽中观派的介绍和分析,是站在瑜伽行派的角度进行的,这多少有些立场的偏向,并且吕澂对瑜伽、中观合流的现象也只是作了一个概要性的简介,并没有深入展开。梶山雄一在《龙树与中后期中观学》中,称"瑜伽行中观派"为"后期中观派",这当然是立足于中观派本身以厘清其源流和脉络线索,说8世纪中叶以后,有寂护、莲花戒、师子贤三人活跃其间,这与吕澂说的是一样的,只不过加一个人,即11世纪初、宝作寂继承寂护的系统,著有《般若波罗蜜多论》一书,"强调了中观派与瑜伽派的同一性。他的思想与寂护相近似,我们实在可以把他视为瑜伽行中观派"①。也就是说后期瑜伽中观派还有传承和影响,而梶山雄一把后期中观派(瑜伽行中观派)特色概括为批判精神,批判的精神这不仅仅属于瑜伽中观派的特色,甚至可以说它是整个佛法的精神所在。这也是吕澂的佛学思想为什么总是充斥着批判精神。

瑜伽中观派后来越发倾向于如来藏系佛学。印顺对此有不满,他说:"严格地说,这不是中观与无著、世亲的瑜伽行的综合,而是倾向真常唯心的,(还不是'如来藏自性清净心'的主流)与'秘密大乘'更接近的一流。"②从思想史发展的前后关联来看,晚期瑜伽中观派理论是向真常唯心系佛学倾斜的,例如密教就属于如来胎藏佛学,而如来藏系佛学典籍如《涅槃经》、《胜鬘经》、《如来藏经》、《楞伽经》(又被唯识宗判为瑜伽行派经典)、《密严经》等出现于印土,却未能受到重视,传到中土来,却异地生根,长成参天大树。而吕澂认为瑜伽中观派已经是大乘佛学的最后阶段了,如来藏系佛学只是作为典籍和学理而存在,并未能形成学派,更谈不上宗派,而密教出于佛教发展的衰落时期,"不能成为一个体系了"③。

关于瑜伽中观派的贡献就在于他们把唯识与般若合二为一了,无论是从经典义理上还是从学术派别上都作了捏合和沟通。吕澂对此有清醒的认识,他说:"开始,瑜伽、中观分裂;尔后,中观接受瑜伽的说法,二者趋向统一;最后,统一复归于般若。到了这个时候,也就是大乘佛学的最后阶段了。"④吕澂

① [日]梶山雄一:《龙树与中后期中观学》,吴汝钧译,文津出版社2000年版,第148页。
② 印顺:《印度佛教思想史》(下)第九章"瑜伽・中观之对抗与合流",《印顺法师佛学著作全集》第13卷,中华书局2009年版,第339页。
③ 吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社1979年版,第254页。
④ 吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社1979年版,第248页。

认为瑜伽中观派是大乘佛学的最后阶段是值得深思的，而大乘佛学另有一股暗流在涌动，这就是如来藏系佛学，不过以内学院为代表的吕澂等学者对此多持否定和批评态度。

以上说的瑜伽中观派，是以般若学来融摄唯识，立场仍在中观。需要特别提及的是，吕澂对以中观解瑜伽的方法并不是很认同。因为吕澂所宗的仍在于唯识学，关于般若与唯识的融合，他更赞同的是以瑜伽解中观。他说："夫真正弥勒般若学为《金刚经论》……故彼（《现观》）谈般若，实非弥勒，乃假托之也……《显扬论》中之现观，乃弥勒之真现观也。"①

义净特别翻译了弥勒的《金刚经论颂》和无著关于般若学的注释，并且还撰写了《略明般若末后一颂赞述》，指出中观瑜伽两宗"瑜伽则真有俗无，以三性为本；中观乃真无俗有，实二谛为先。……既识介②纲，理无和杂"③之联系和区别。与义净稍有区别的是，在瑜伽与中观融合的态度上，玄奘更是强调"求大同"而忽略"小异"的。吕澂特别提到了无著所造、玄奘翻译的《显扬圣教论》，这也是以瑜伽来解般若的，他说："这正是原始瑜伽贯通般若的面目。"④

总而言之，关于瑜伽、中观合流的方法，不仅仅体现在印度的瑜伽中观派，而且瑜伽行派自身早已拥有了般若、唯识不二的萌芽思想，只是瑜伽行派为了对治中观说空才说有，才出现了二派空有对立的局面。发展到后期，两派出现的融合现象虽然是从中观派开始的，实际上瑜伽行派的始祖弥勒、无著已经有了融通思想，这后来还影响到了玄奘和义净在经典翻译上的选择。玄奘翻译六百卷《大般若经》是不争的事实，玄奘宗于唯识，却推阐般若。足以可见，瑜伽、中观之间是互通的，而不是对立的。

第三节　唯识学与大乘如来藏学判教

印度大乘佛学还有一股暗流，即如来藏系佛学，当然吕澂是倾向于纯粹唯

---

① 吕澂：《佛学分科及其传承》，《法音》2005 年第 3 期，第 23 页。

② 介又作"分"，"既识分纲"，吕澂解释为"义有分纲"。

③ （唐）义净：《略明般若末后一颂赞述》，《大正新修大藏经》第 40 册 No. 1817，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 783 页。

④ 吕澂：《奘净两师所传的五科佛学》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 299 页。

识的立场,以唯识学来融汇和统摄一切佛法,其判摄方法自然也是围绕着大乘唯识学以构建新的判教体系。在内学院的教科判摄体系中,《法华经》被纳入到"涅槃科",《华严经》判为"瑜伽科",《楞伽经》归为唯识类典籍。通常所说的"如来藏学"都着重讲"性觉说","涅槃学"属于"性寂说",讲成佛的可能性,这与唯识学闻修渐进的路线相符合。《法华》具有"寂灭性"的特征,才判入"涅槃学科"。而《华严》被唯识宗定为唯识学"六经十一论"之一,吕澂把《华严》归类于"瑜伽科"教学体系也是合乎情理的。《楞伽》也为唯识学所依典籍,吕澂认为四卷《楞伽经》即符合"涅槃学"——性寂说的特征,而并非贴上"如来藏学"——性觉说的标签。他还在《新编汉文大藏经目录》中把《楞伽》归为"宝积部",以恢复《楞伽》作为唯识学经典的地位和价值。

一、改《法华》为涅槃学科

通常所说的如来藏系佛学经典,是印度中晚期出现的以"如来藏"一词为中心的,主要指《胜鬘经》、《楞伽经》、《密严经》、《如来藏经》等典籍。不过,广泛意义上而言的"如来藏系",包括了早期大乘佛教出现的重要的经典——《法华经》和《华严经》,当然中期续出的《大般涅槃经》也要涵括进去。虽然《华严》、《法华》、《涅槃》没有明文说有"如来藏",但是其基本思想,还是围绕着"法界"、"一切众生皆有佛性"、"佛乘"展开,与如来胎藏归于一趣。如来藏系佛典中,尤其以《法华》、《华严》、《楞伽》对中国佛学的影响最大,前后在中土形成了声势浩大的天台宗、华严宗和禅宗宗派林立的格局,可谓异地生根,反倒长成枝繁叶茂的参天大树。而最具印度化色彩的三论宗、唯识宗,与如来藏系列佛学相比,却黯然失色了。关于如来藏系佛学典籍《法华》、《华严》、《楞伽》等,吕澂在《印度佛学源流略讲》中并无介绍,而只涉及了《涅槃》、《胜鬘》、《如来藏》。这是很值得引起大家注目的事情。可见,吕澂并不是很认同以上如来藏系佛典,按照正统的中印佛学思想史来说,仅仅作为中国佛教的经典依据,而他所要做的工作,就是"追本穷源"。在内学院的教科判摄体系中,吕澂把《法华经》纳入到"涅槃科"。

关于《法华》是不是严格意义上的如来藏系经典,学术界就其归属问题历来是有争议的。需要注意的是,天台宗虽然尊奉《法华》,但法华经与天台宗两者之间自然不能完全画等号的。就天台宗而言,学术界已习惯于把天台宗

智顗等人的思想归入如来藏学或真常唯心论，例如，印顺认为天台宗倾向于真常，“在传统的中国佛教（指天台、贤首）向以如来藏为中心的这一体系”①。不过，也有学者认为这是对天台智顗的误判，李四龙先生说：“这并不符合智顗思想的原貌，他的如来藏思想应该属于‘唯心但不真常’。研读他的如来藏说，我们应从《法华经》的实相论立场，以及缘此而起的天台宗判教出发，避免混淆别教与圆教两种不同的如来藏说。”②虽然，李四龙的观点是要把智顗的学说从完全如来藏色彩化的体系中鉴别开来，但是即便如其所论“唯心但不真常”，天台宗的总体构架还属于唯心一系的，例如其“一念心”，就借用《华严经》唯心偈，这与如来藏系佛学的根本旨趣大同小异。

就《法华经》而言，日本“批评佛教”风波的弄潮者松本史朗在《如来藏思想不是佛教》一文中也试图把《法华经》与如来藏思想分离开来。他认为，如来藏系佛学“一切众生如来藏”的命题与《法华经》所说的“一切皆成”绝对不能等同。并且引高崎直道的研究指出，世亲的《法华经论》一方面主张“一切众生悉有佛性”，另一方面又站在“三乘各别”的立场否定“一切皆成”。松本史郎等学者认为通常把“如来藏”或“佛性”理解为“成佛的可能性”、“佛的本性”、“佛的本质”是一种错误的诠解。佛性的梵语是“buddha-dhatu”，“dhatu”原意指“放置的场所”、“基体”，或英语所谓的“locus”的意思，全然没有“本性”、“本质”的意思。松本作下列图示③：

一切众生如来藏	一切众生悉有佛性	法界无差别	≠一切皆成
（《大乘庄严经论》）	（《涅槃经》、《法华经论》）	（《现观庄严论》）	（《法华经》）

如来藏系佛学在中国可谓蔚为大观，此正是志在恢复纯粹佛学（大乘唯识）为己任的内学院众人所不愿意见到的，他们势必要把挑战的矛头对准如来藏系经籍。而《法华》作为最早出现的大乘经典之一，更是首当其冲。《法华》的主旨是“开三显一”或“开权显实”，认为佛教对声闻（听闻佛陀说法而自身解脱觉悟者，最高果位为阿罗汉）、缘觉（凭自己智慧得道者）、菩萨（修菩

① 印顺：《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第7卷，中华书局2009年版，第205页。
② 李四龙：《天台智顗的如来藏思想述评》，《中国哲学史》2004年第4期，第5页。
③ 参见［日］松本史朗：《如来藏思想不是佛教》，《缘起与空——如来藏思想批判》，肖平、杨金萍译，中国人民大学出版社2006年版，第4页。

萨行而得道者）这三乘的区分不过是权宜之计和方便之法，真正实在的是佛乘。《法华》以“三车”（羊车、鹿车、牛车）作比喻，形容“三乘”（声闻、缘觉、菩萨），最终归于一乘（佛乘）。而天台宗尊奉《法华》，例如智顗著有“天台三大部”（《法华文句》、《法华玄义》、《摩诃止观》），前两部都是对《法华》的注疏和发挥，糅合了止观法门。《法华玄义》讲“义理”，《法华文句》重解释，吕澂对此评判说：“智顗的《法华玄义》分为五重：一释名，二辨体，三明宗，四论用，五判教。这是一种特别的体裁。关于文句则分为四释：一因缘，二约教，三本迹（即教的来历），四观心。这样由教至观，把教与观联系起来了，也是一种独创。”①所以，很多人认为天台宗是最具中国化特色的佛教，不像华严宗过于依赖经教，也不像禅宗有法脉得以传承，它的很多理论和修学实践方法都有独创的精神。推断吕澂的观点大致是，“独创”是要拿掉的，恢复《法华》的原貌才是首要的。那么，其中重要的一条，就需要重新进行判教。

从内学院的教法判摄体系来看，吕澂大体上继承了欧阳佛学“四科”之说，确立五科佛学的院学大纲。此种体系的构建实则是承接欧阳的《释教》而来，不过，吕澂的五科佛学判摄与欧阳的判教体系仍有不同之处。吕澂对欧阳师的四科佛学进行调整，把“四科”——俱舍、瑜伽、般若、涅槃，改为“五科”——毗昙、般若、瑜伽、涅槃、戒律。在唯智学（般若法性宗一科）与唯识学（瑜伽法相宗一科）的先后次序上，吕澂与欧阳各自的排序就有差别。另外，吕澂补充了戒律学一科，这样的教法体系与佛学的实际情况更加吻合了，也更具完备性。这种教学科目的划分，特别突出了涅槃学科位置，本属于判教的一种方法。

关于判教，吕澂在阐述天台宗时说：“现在就天台宗谈教的一方面说，他们是要在佛说全体统一的基本概念上，对于各部分加以剖析解释，以求了解真相；这也可说是要明白每一部分的佛说对于全体应有的意义，如此解释佛说的方法即是判教。”②而以吕澂为代表的内学院的判教可以从他的《内院佛学五科讲习纲要》、《内院佛学五科佛学纲要讲记》中见其端倪，当然内院是倾向于纯粹唯识的立场，以唯识学来融汇和统摄一切佛法，其判摄方法自然也是围绕着大乘唯识学以构建新的判教体系。在这个判教体系中，吕澂把通常而言的

---

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第166页。

② 吕澂：《天台宗——隋代佛家两宗学说略述之二》，《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第331—332页。

“如来藏系”佛学判为“涅槃学”。

王仲尧先生在《1900年来佛教判教研究要述》中认为吕氏的判教研究所达到的总体水平，不如他所涉及的其他佛学领域。① 这里认为，虽然吕澂在学科分类中没有明文规定“判教”二字，但是其教法体系的运用方法与天台、华严判教无异。实际上，内学院包括吕澂在内的整个佛学团体还是围绕着唯识学这个体系来进行教科判摄，涵括教法分科在内，学科体系是一个不可分割的整体。这从他们教授学徒们的课程表中可以反映出来。这就是吕澂把欧阳“四科”改进成“五科”的三周教学科目，分为：毗昙科、般若科、瑜伽科、涅槃科、戒律科。

在内学院的教科判摄体系中，《妙法莲花经》七卷的讲授和学习，被纳入到第二周的“涅槃科”。内学院对《法华》的重视，是有缘由的，基本沿袭了唐代慈恩宗的传统。窥基曾撰《法华玄赞》，通过《法华玄赞》与《成唯识论》、《佛地经论》等唯识相关论书的对照，黄国清说：“获得窥基的《法华经》诠释于核心义理的层面确以唯识学说为根据的结论。参读唯识论书对解明窥基的法华思想有莫大助益，甚至可说离开唯识学说的脉络实难握其法华思想的底蕴。”②可见，窥基是以唯识学（指唯识今学）的立场来解读《法华》。另外，窥基在《法华玄赞》中就有很多地方是不同意天台宗观点的。后来，湛然还专门写了《法华五百问论》提出了五百处错误对窥基加以质难。唯识宗与天台宗的论争历来有之。吕澂对天台宗的批评基本上还是宗于唯识宗的立场，大致属于唯识今学一系。而天台宗是归于唯识古学一派，目前也有学者对此专门作出研究，刘朝霞在《早期天台学对唯识古学的吸收与抉择》一书中，详细地描绘了天台学与南北朝地论师、摄论师唯识古学之间的关联，说早期天台学的创立，是以《地论》与《摄论》的弘扬为背景的，慧思直接或间接问学的禅师，多与地论师有一定的关系，南岳慧思与天台智者师徒，不同程度地受到地论师与摄论师学说的影响。③ 而吕澂并非属于古学派，他是要立足于唯识今学（护法、玄奘系）的立场来看待这场时隔久远的法华之争，他对《法华》的理解和判摄也难免会贴上今学的标签。

---

① 参见王仲尧：《1900年来佛教判教研究要述》，曹中建主编：《中国宗教研究年鉴1997—1998》，宗教文化出版社2000年版，第120页。

② 黄国清：《窥基法华思想与唯识学说的交涉》，《正观杂志》2007年第43期，第91页。

③ 参见刘朝霞：《早期天台学对唯识古学的吸收与抉择》“内容简介”，巴蜀书社2009年版。

吕澂在解说第二周涅槃教学科目时，表明了对《法华》的重视，《法华》与唯识学“种姓”说有相通之处，从而把《法华》判为“涅槃科”。吕澂认为，《法华》在涅槃科“三经”（《涅槃》、《楞伽》、《法华经》）中起着“提纲”的作用。[①]此提纲指：《法华》为众生“开示悟入”佛之知见。“开示”谓：示之以果；“悟入”谓：示之以因。先示果而后示道者，欲令众生发起意乐由二乘而逐次悟入佛菩萨乘。《法华》的结构，以“三乘”（声闻、缘觉、菩萨乘）为方便，声闻乘能回小向大为指归。所以，《法华》一般可定为最早出现的大乘经，是针对小乘经论而契机出现于世。《法华》将说正法时，即有五百比丘退席，因为其所说乃究竟归于一乘，实为小乘根器人难以信受。这就涉及佛种姓（种性）问题了。为什么吕澂把《法华》归为涅槃科呢？涅槃科最主要的经典实则是《大般涅槃经》，而《涅槃经》是说“一切有情众生皆有佛性”，包括“一阐提也能成佛”，都能趣入佛之涅槃境界。中国佛教史上于此还有一段关于竺道生的著名公案，即“生公说法，顽石点头”。但是从实际结果来看，“由是《涅槃》虽说有情皆有佛性，而有一阐提不成佛”[②]，这是吕澂所要表达的观点。《法华》的教义是“开三显一”、“开权显实”，以方便权益的（声闻、缘觉）法门，最后把小乘等人引入到菩萨、佛乘。但仍有五百比丘退席，他们接受不了大乘佛法。可见，从性理上来说，一切众生都有佛性；但从实际的效果来看，退席的五百声闻比丘是没有佛种姓的。唯识“六经”之一《楞伽》也有五种种姓的说法：声闻乘种姓，缘觉乘种姓，如来乘种姓，不定种姓，无种姓。不过，《楞伽》的说法比较含混。法相唯识宗更是宣扬“一分无姓”说，依据是唯识学论著《瑜伽师地论》、《庄严经论》、《佛地经论》等都主张有无姓者。也就是说，从“可能性”而言，《涅槃》是说一切众生皆有佛性；从“现实性”而言，《楞伽》有五种种姓，《法华》有三乘方便，甚至有无种姓。《法华》归于一乘，属于因性，一切众生都可成佛；《法华》开出三乘，属于果性，三乘有别。理想状态和实际情况、此岸世界与彼岸世界总是有差别的。这是《法华》“三乘”说与唯识学“五种姓”说可以融通的地方，也是《法华》被判为“涅槃科”的学理根据所在。

再有，我们知道内学院一系对如来藏学从某种程度上是彻底否定的。他

① 参见吕澂：《内院佛学五科讲习纲要讲记》，《吕澂佛学论著选集》卷2，齐鲁书社1991年版，第625页。

② 吕澂：《内院佛学五科讲习纲要讲记》，《吕澂佛学论著选集》卷2，齐鲁书社1991年版，第626页。

们不是要否定佛教经典，而是要对“如来藏”经典进行诠释的中国佛教的宗派进行批判。“如来藏佛学”的名称，内学院不会这么说，至于“真常唯心论”，那是印顺提出来的观点，而后对如来藏思想予以打击的是日本批判佛教思潮。为什么《法华》不能使用“如来藏学”，而要判入到“涅槃学”呢？这要从吕澂关于“性寂”与“性觉”的划分谈起了，他曾说：

> 从性寂上说人心明净，只就其“可能的”、“当然的”方面而言；至于从性觉上说来，则等同“现实的”、“已然的”一般。这一切都是中印佛学有关心性的思想所有的重要区别。①

正因为《法华》、《涅槃》具有“寂灭性”的特征，才判入“涅槃学科”；而“如来藏学”，都着重讲“性觉说”。“涅槃学”属于“性寂说”，讲成佛的可能性、当然性，这与唯识学闻修渐进的路线相符合；而通常理解的“如来藏学”属于“性觉说”，讲成佛的现实性、已然性。明显在吕澂看来，“性觉说”的佛果性（如来藏）是遥不可及的。

吕澂后来在《新编汉文大藏经目录》“经藏”目录中，分成五部，为：宝积部、般若部、华严部、涅槃部、阿含部。“如来藏”系的名称肯定是不能使用的，该类佛典都进行不同的归类，其中，《涅槃》、《法华》还是归于“涅槃部”。

总的说来，吕澂对中国佛学的如来藏系佛教持否定态度。内学院一系在推倒天台宗、华严宗、禅宗之前，首先的任务就是“追本溯源”；在印度佛学典籍中寻求新的答案，以“性觉”与“性寂”为分水岭，以唯识义诠解《法华》，把《法华》归入寂灭性的“涅槃”中去才是他们所寻觅的路径。

二、判《华严》为瑜伽学科

《华严经》被唯识宗定为唯识学“六经十一论”之一，吕澂在《内院佛学五科讲习纲要》中判《华严》为“五科”佛学中之“瑜伽科”，与唯识学根本经典《解深密经》及论著《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《辨中边论》、

① 吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 105 页。

《成唯识论》等归为一类。足见,《华严经》在唯识学中的地位。《华严经》学与唯识学有着莫大的关联。从学理路向而言,主要可以从几个方面来进行分析:例如,《华严》讲"法界"、"一真法界"与唯识学经论中的清净"法界"之境界论归于一趣;华严学讲的"三界唯心"与唯识学"万法唯识"教义异曲而相和;唯识学的观行实践"转依"法门与华严学"渐行"修学次第是趋于一致的。需要区别的是:吕澂认同的是《华严经》学,而非华严宗学。

《华严经》可以归为唯识学典籍的理由也是很充分的。吕澂在第三周五科佛学教学中,特别提到了《华严经·十地品》,还以"《十地品》为总枢"。世亲的《十地经论》就是解释《华严经》中的《十地品》义而创作的。在中国有汉、藏两种文字译本。汉文译本相传由菩提流支、勒那摩提同译,佛陀扇多传语;藏文译本,由藏族译师智军、德积和印度的妙吉祥藏、慧胄同译。世亲本来是小乘说一切有部学者,那时他见到无著的《五地部论》、《瑜伽师地论》,不信受并且还诽谤了大乘,无著看机缘成熟,就遣派他人读诵《十地经》,世亲听闻以后而信奉了大乘[1]。《十地经论》在中国佛教教义发展史上曾起过相当的作用,汉译者菩提流支和勒那摩提原来都是世亲一系的学者,世亲和安慧的著述最初由他们传到中国;在南北朝时期,开创了唯识学"地论"学派,就唯识学传承而言属于唯识古学一脉。虽然内学院治学宗于护法、玄奘唯识今学一系,但对古学的态度也并不是一味加以排斥,吕澂自己也承认此乃学术流派之不同,早年在《论〈庄严经论〉与唯识古学》中就判定古学说:"今谓无著世亲之学,存于难陀等及真谛所传者更多,寻绎真谛等译籍更易得其实在。此不关译文之精当与否,彼此各有学说渊源,实不容轻相是非也。"[2]既然南北朝唯识古学"地论师"研习的《十地经论》源出于《华严经·十地品》,那么吕澂把《华严经》从某种意义上归类于"瑜伽科"教学体系也是合乎情理的。

内学院的教法判摄体系,从他们教授学徒们的课程表中就可以反映出来。吕澂在《内院佛学五科讲习纲要》中把欧阳"四科"改进成"五科"的三周教学科目,分为:毗昙科、般若科、瑜伽科、涅槃科、戒律科。欧阳竟无本来是把瑜伽放在般若之前的,意图凸显内学院唯识学教学的特长。吕澂按照思想史的发展源流,基本上再现了中观启前、瑜伽承后的过程。在吕澂看来,般若与唯识

---

① 参见多罗那它:《印度佛教史》,张建木译,四川民族出版社1988年版,第129页。

② 吕澂:《论〈庄严经论〉与唯识古学》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第87页。

本身并没有矛盾和冲突，龙树、无著原是一脉相承，中观、瑜伽之争不过是后人曲解造成的误会罢了。关于唯识、般若不二的思想，在前面的章节中已经作过探讨。

以下需要探讨的是《华严》与瑜伽学科的关系。为什么内学院认为可以把《华严》归为唯识类典籍？

关于《华严》归为第三周"瑜伽"学科，吕澂认为《华严七品颂本》其关键处在于"辗转一心，深入法界，此菩萨瑜伽之极致"①。《华严》有一核心概念"法界"，吕澂认为瑜伽学的重心也在于此，他在《讲记》中进一步解释说："法界无尽，愿行亦无尽也。瑜伽学究竟于法界，故以斯经居其首也。"②《华严》在第三周"瑜伽学科"的地位"居首"，排在了纯唯识典籍《观所缘论释》、《成唯识宝生论》和《成唯识论》的前面。可见，内学院对《华严》的重视程度。原因在于《华严》"法界"意涵与法相唯识学的清净"法界"思想趋于一致。

在此需要特别交代的是，在内学院看来，印土《华严经》的"法界"与中土华严宗的"法界"并非同义。内学院所说的"法界"为清净法界，有寂灭性的属性和特征，而非华严宗具有觉动性的"法界缘起"（或真如缘起论）说。吕澂认为法界，"乃先师一生讲学最后焦点之所在"③。欧阳竟无于 1922 年讲《唯识抉择谈》，提出"无为是体，有为是用"的观点，分为：体中之体、体中之用、用中之体、用中之用，体中之体即为"一真法界"。一般认为"一真法界"是华严宗的专利，其实不然。实际上，"一真法界"应源于唯识宗典籍。"一真法界"概念的提出者最早还是唯识宗，华严宗澄观是借鉴了唯识宗的佛学词汇用语。

从对"法界"思想来源的考证来看，吕澂认为华严宗的"法界"观就是源于唯识学经论，如《庄严经论》、《佛地经论》。他说："华严宗应用'理''事'乃至'清净法界'作佛境的具体说明，自然是在《庄严经论》和《佛地经论》译出以后，才有可能。那么，华严宗思想的真正来源，一部分属于慈恩宗，可无庸怀疑。"④在唯识学典籍《庄严经论》、《佛地经论》里，"法界"更多指境界而言。

---

① 吕澂：《内院佛学五科讲习纲要》，《吕澂佛学论著选集》卷 2，齐鲁书社 1991 年版，第 599 页。

② 吕澂：《内院佛学五科讲习纲要讲记》，《吕澂佛学论著选集》卷 2，齐鲁书社 1991 年版，第 634 页。

③ 吕澂：《法界释义》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 415 页。

④ 吕澂：《华严宗——唐代佛家六宗学说略述之二》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 354 页。

吕澂这里甚至把华严宗的思想渊源直接追溯到玄奘的唯识宗了。

《华严经》说法界离不开“心”，由一心而深入法界，这本是无可厚非的。但是，华严宗把《华严经》学中的心体论扩大化了，唯心说本体化倾向越发明显。有人认为华严宗吸纳了《起信论》“一心开二门”（众生心开出真如门和生灭门）的理论，就有了法界缘起（或真如缘起、如来藏缘起）的思想。这样一来，在内学院眼里，“华严宗学”就偏离了《华严经》学原来的轨道。吕澂认为华严宗，“以‘法界’为一心，又牵涉到‘如来藏’的功德本具和随缘不变，其中很受了《起信论》一系的思想影响。可能就从这一点上，后来便生出贤首不满意新译的传说，因为慈恩家曾经批判了《起信》的思想，而贤首却尊重《起信》，所以反过来不会满意慈恩的新说了”①。关于《起信论》究竟是否为中国人所撰述，或者《起信论》是否为伪书？这些争论暂且不论，但是华严宗有再诠释《华严经》的一个解释学的方法，即用法界缘起说来诠解《华严经》。

需要提及的是，华严宗把《华严经》的“如来出现”之义解释为“性起”，吕澂指出“性起”这个名目，“是从《华严·如来性起品》借来的。那品所说的‘性起’本来是指‘如来性’出现，贤首借以指佛境的缘起出自‘法性’（也就是‘法界’，一心）。”②“性起”一词，见于东晋译本六十《华严》的《宝王如来性起品》，据此经说，“性起”是果，为卢舍那佛的法门，“缘起”是因，为菩萨的法门。唐译本八十《华严》，将“性起”一词译为“如来出现”。法藏将原来的“性起”改动，使“性”变成了可“起”的“真如”实体，再与三界唯心说联系起来，此不变而能性起万法的真如理体又融入如来藏自性清净心的思想，就有了法界真心的含义，此真心具有觉动性的特征。所以，法藏判华严教为“如来藏缘起宗”，这与“随相法执宗”（部派佛教）、“真空无相宗”（中观派）、“唯识法相宗”（瑜伽行派）并列③，而且认为如来藏学系为大乘佛学的最后定论。而“真常唯心”、“心性本觉”的说法正是被内学院所批判的。吕澂这里所批评的是华严宗，而非《华严经》。

虽然华严宗此“心”非唯识彼“心”，但是，华严学讲“三界唯心”，与唯识

① 吕澂：《华严宗——唐代佛家六宗学说略述之二》，《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第354页。

② 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第199页。

③ “如来藏缘起宗”等宗的判教，可见于（唐）法藏：《大乘法界无差别论疏》，《大正新修大藏经》第44册No.1838，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第61页。

学“万法唯识”的教义异曲而相和。按照吕澂的意思，《华严经》归于唯识学经论之处在于，《华严经》“唯心”说的取向与“阿赖耶识”说同义。华严宗对《华严经》的“三界唯心”说的解释，往往上达到心本体“真心”的状态，而吕澂却认为华严宗曲解了，他认为《华严经》“唯心”的“心”关键处在于人们意识的统一状态“阿赖耶识”。他说：

> 《华严十地品》的第六地说到观察缘起有“三界唯心”一句话，后世瑜伽一系的论著也时常用它作论据，好像唯心思想本来就发生于《华严》似的，不过依照世亲《十地经论》的解释，经文用意在对治凡愚不明白向何处去求解脱，所以特别指出解脱的关键所在，应当就“心”即人们的意识的统一状态所谓“阿赖耶”的部分去着眼，这并不是说由心显现一切或随心变现那样的唯心，当然不能据此曲解《华严》思想为唯心一类的。①

关于《华严经》的“唯心”归属于清净无漏的无为“真心”，还是纳入到有杂染的凡夫的“阿赖耶识”心呢？这里不去过多地纠缠，因为佛教经典说“心”的含义，本就很复杂，亦可能包括了多层意涵。“心”本是一体多面，若能称其名目，细分成七识或八识。这需要放在具体文本的语境中仔细去研读、参悟。吕澂对《华严经》“心”的诠释当然归于唯识学的立场，与华严宗迥异其趣。不可否认的是，《华严经》的“三界所有，唯是一心”说与唯识学“唯识无境”、“万法唯识”的本体论、境界论总有许多相似之处。《华严经・十地品》“十地”，意为菩萨修行的十个阶位，详解十位、八识、三身、三聚净戒、因分果分、总别同异六相，“尤对经文之‘三界唯心’及‘八识’发挥特详，为解释世界和指导宗教修习，提供了新的依据。本论译出之后，经弘阐发扬形成地论师，且据以建立地论宗，于6世纪盛极一时”②。《华严》的“唯心”说与法相唯识学的“唯识”说，虽然前属于佛之清净法界真心，后属于凡夫之阿赖耶识，但是唯识学的根本旨趣并不仅仅停留在凡夫识上，而是要转识成智，以成就大圆镜智，即为体证真如无为法。唯识今学往往是从凡夫识说起，是一个由下而上达的路线，而唯识古学与华严学走得更近，在中土渐渐与如来藏系佛学合流了，例如真谛系唯识

---

① 吕澂：《华严宗——唐代佛家六宗学说略述之二》，《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第366页。

② 刘保金：《中国佛典通论》，河北教育出版社1997年版，第158页。

在八识之外，另立第九识，此阿摩罗识与如来藏自性清净心本是异名同义。

最后，唯识学的观行实践“转依”法门与华严学“渐行”修学次第是趋于一致的。《华严》涵摄具体的菩萨修行位阶和实践法门次第，内学院对此很看重。吕澂于1943年6月2日在蜀院为欧阳竟无百期大祭纪念演讲《谈院学》一文，根据欧阳竟无师的《释教》把院学主旨概括为十四个字，“由言教变迁之实，求观行践证之真”①。言教三阶段：“佛说”、“即非”、“是名”。是由肯定、否定、再肯定的过程，先说空，后说有，以明空有不二中道观，这体现了哲学辩证法的否定之否定的规律。并且参之以《金刚经》、《楞伽经》、《般若经》、《涅槃经》、《深密经》，由浅入深，藉教悟宗，反复思量，可得“言教变迁之实”。那么“求观行践证之真”又落实在何处呢？观为观行，证为见修；观行为材料，践证为组织。关键在于有一颗“欲求”之心。

吕澂这里甚至从《华严经·十地品》的“辗转发心而胜进”，以欲求十地菩萨阶位从而精进努力的愿力和发心，联系到儒家孔子“欲仁仁至”和孟子“义所欲而舍生取义”思想中来了②。欧阳竟无本是融通孔佛的，他会通孔佛，解读《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》四书，“欧阳竟无对儒学的态度，不仅影响到内学院所有在学的弟子或院友，而且在社会上也产生了强烈的影响”③。在当时那个时代，儒学如同佛学一样，也面临着艰难的困境，但是儒学毕竟是一种作为中土本有的而且扎根在中国人脑海里几千年的观念意识形态，即便是佛教徒在对儒学的态度上想躲避，也是回避不开的话题。在整个西学东渐的潮流中，面对西方文化的冲击和挑战，佛学和儒学何去何从？欧阳竟无及其门人吕澂等，立足于佛学立场，以最具知识性、逻辑性的唯识学为工具，融通儒学，一致对外，以摆脱中国传统文化面对的困境。从唯识学的闻熏修习以及《华严经·十地品》中，悟得攀登十地菩萨道“六度”之“精进”精神，这与儒者追求“古之欲明明德于天下”内圣外王之道的入世理想有相似之处。

在此要指出的是，吕澂所认同的是《华严经》，而非华严宗。他在1954年撰写的《华严宗》一文结束语中，还一再强调：“从思想方面说，华严宗和《华严

---

① 吕澂：《谈院学》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第435页。

② 参见吕澂：《谈院学》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第438—439页。

③ 肖平：《欧阳竟无对儒学的贡献》，郑晓江编：《融通孔佛：一代佛学大师欧阳竟无》，宗教文化出版社2004年版，第17页。

经》各有分际，是不应混同的。"[①]魏道儒先生在《中国华严宗通史》中对此有很深刻的体会："千余年来，极少有人自觉认识到华严经学与华严宗学的差别，没有人在解释《华严》经文时能从理论层面突破唐代注疏。"[②]

由上所述可见，吕澂是把《华严经》判为瑜伽学科，将其从世人所认同的华严宗思想中剥离开来，归于唯识类典籍。其意图还是以唯识学为总纲，以含摄一切佛法，乃至儒学。这是他们内学院治学旨趣所在，也是把佛学理论践行于社会的一种途径。

三、归《楞伽》为唯识典籍

《楞伽》是一部很特别的经典，在禅宗而言是禅学印心的标准，在唯识宗而言属于唯识学六经之一。《楞伽》有多部翻译，吕澂认为魏译《楞伽》错谬百出，而刘宋译《楞伽》才是正确的。内学院一系佛学对如来藏系佛学当然包括禅学都是一概摈斥的，其目的是要把《楞伽》从世人所认同的禅宗典籍中剔除出去。吕澂在 1943 年所撰写的《内院佛学五科讲习纲要》中判《楞伽》为"五科"佛学中的"涅槃科"，在 1963 年编撰的《新编汉文大藏经目录》中把《楞伽》归为"宝积部"，以恢复《楞伽》作为唯识学经典的地位和价值。

内学院欧阳竟无的判教思想体系里有文字教法之佛学四科。欧阳在《释教》中立《俱舍》文字科、《瑜伽》文字科、《般若》文字科、《涅槃》文字科。[③] 印度那烂陀寺早有五科体系，分别为因明科、对法科、戒律科、中观科及瑜伽科，而欧阳的内学院意图仿效印土，欧阳与前人不同的是立了涅槃科。看来，欧阳虽然旨在恢复印土纯粹之唯识，但是其判教思想体系还是有新意并有所发展的。

吕澂大体上承接了欧阳佛学"四科"之说，确立"五科"佛学的院学大纲。不过，吕澂的五科佛学判摄与欧阳的判教体系仍有不同。吕澂对欧阳师的四科佛学进行调整，把"四科"（俱舍、瑜伽、般若、涅槃），改为"五科"（毗昙、般

---

① 吕澂：《华严宗——唐代佛家六宗学说略述之二》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 368 页。

② 魏道儒：《中国华严宗通史》"导言"，凤凰出版社 2008 年版，第 10 页。

③ 参见程恭让：《抉择于真伪之间：欧阳竟无佛学思想探微》第九章"佛境菩萨行：欧阳的教法思想体系"，华东师范大学出版社 2000 年版，第 225—226 页。

若、瑜伽、涅槃、戒律)。在唯智学(般若法性宗一科)与唯识学(瑜伽法相宗一科)的先后次序上,虽然欧阳把唯识学(瑜伽科)放在般若的前面,似乎更加突出内学院的治学特色,但是按照思想史的发展来看,般若在前,唯识从后。所以,吕澂又把唯识学瑜伽科改在了般若科后面。另外,吕澂补充了戒律学一科,这样,与佛学的实际情况更加吻合了,也更具完备性。这种教学科目的划分,特别突出了涅槃学科位置,而《楞伽》即从通常而言的"如来藏学"被判为"涅槃科"。

吕澂的主要工作,表现在对五科佛学的"三周区别"上,第一周,十二种佛典,以"心性本净"立义,为"知本";第二周,十九种佛典,以"舍染趋净"立义,为"转依";第三周,十九种佛典,以"全界圆净"立义,为"终鹄"。三周要义,仍是以染净问题为主线,这是对欧阳渐《释教》立义的继承。但吕澂与欧阳相比还有更深一层的揭示,那就是"心"①。

吕澂在很多篇章中一再强调,佛法的根本在于"心性本净,客尘所染",他在《内院佛学五科讲习纲要讲记》中说:"初周思想乃佛学根本之根本,即'心性本净客尘所染'八字所诠。佛学亦名心学,即本此义而立。前人误以此八字但为小乘分别论者一家之特唱,实则全部佛学之根本也。"②

而《楞伽》四卷本就禅宗所言(吕澂也是很推崇四卷本的),本是"印心"之作,据唐道宣的《续高僧传》所说:"初达摩禅师以四卷《楞伽》授可曰:我观汉地,唯有此经,仁者依行,自得度世。"③历来,《楞伽》被奉为禅宗修行者印心根据,以修禅者禅悟实践作为检验经典理论的标准和范式。《楞伽》被奉为禅宗的典籍,尤其以北宗为最。南宗推崇《金刚经》,慧能听闻"应无所住"一句而豁然心地顿开,故而后嗣多强调说《金刚经》开"顿悟"法门。实际上,禅学的实践本是活活泼泼的,禅宗本身并无固定的经典可以凭据,就连它的典籍在历史上也越发模糊起来。例如《金刚经》本是般若学的精华要籍,在印度有中观一派,在中土有三论宗。结果,禅宗则把《金刚经》奉为瑰宝。例如《楞严

① 参见肖永明:《略论支那内学院蜀院院学》,永寿主编:《峨眉山与巴蜀佛教——峨眉山与巴蜀佛教文化学术讨论会论文集》,宗教文化出版社 2004 年版,第 348 页。

② 吕澂:《内院佛学五科讲习纲要讲记》,《吕澂佛学论著选集》卷 2,齐鲁书社 1991 年版,第 609 页。

③ (唐)道宣:《续高僧传》卷 16,《大正新修大藏经》第 50 册 No. 2060,财团法人佛陀教育基金会 1990 年版,第 552 页。

经》原是属于密教部，但禅门多奉行该典籍，这也是不争的事实。再比如《楞伽经》，玄奘唯识宗判此书是唯识学的典籍，因为《楞伽经》明确是讲“阿赖耶识”的，争议的焦点就在于《楞伽》又是讲“如来藏”的。通常而言的“如来藏系”佛学的称呼并不统一，太虚判为“法界圆觉宗”，印顺判为“真常唯识论”。吕澂对此的“判教”方法是“如来藏学”大体上可以归于“涅槃科”。这与他佛学的“心性本寂”的思想可以趋于吻合了。而如来藏系佛学通常会被理解成“性觉说”，这种觉动性的动态的本体模式与中国传统哲学宇宙生成论似乎走得很近。吕氏的判摄方法，想把中土与印土的鸿沟给衔接起来，既然不同，那么就打倒重来吧，但如此一来，往往又抹去中土佛学的特色了。常言中国佛教是中国化的佛教，不过，这些观点在内学院众人看来，中国化是要去掉的，褪色后留下的印度原土的痕迹才是他们想要看到的结果。

表面上看，如来藏学大体上判为“涅槃科”，实则上，此涅槃学早已是内学院唯识学判教体系中的一部分。因为“涅槃学”作为一门学派，在印度并无此种说法，而南北朝兴盛一时的“涅槃师”也仅仅是过去的荣耀，最有中国化特色的禅宗、华严宗、天台宗与《涅槃经》、《胜鬘经》等关系不大。就连天台宗尊奉的《法华经》，也被内学院列为“涅槃科”。吕氏的目的是要淡化中土佛学的色彩，还原佛学的本来面目，但在还原的过程中，往往又融入了自己的判教方法。内学院院学，虽然以印度那烂陀寺为标准，但也根据实际情况加以调整，并非一味照搬。那烂陀寺佛学中没有设涅槃科，而院学中则予以增设。吕澂对此还专门作出申辩，说：“因有佛之大涅槃，斯有三乘佛学之开创，故可谓为原始要终之学。印度那寺未另立科，盖以般若、瑜伽，赅摄因果，原有涅槃在内，故不别立。然常人困于繁文，茫然不知归宿，所以先师于二科外揭此一科，示人以归趣与根源之所在也。”①欧阳竟无立《瑜伽》文字科、《般若》文字科外，又别立《涅槃》科，最终的意趣归于“寂灭性”。吕澂与熊十力有关“性寂说”与“性觉说”有一番精彩的论辩。欧阳竟无、吕澂师徒讲“性寂说”，是把大乘唯识学放在整个佛学的大背景下，回归到印度大乘瑜伽学，以唯识学来统摄一切世间法。这是内学院一系唯识学最明显的特色。如此一来，通常而言的如来藏学明显的觉动性的标志，一旦被涅槃学所取代，那么他们自身的寂灭性

① 吕澂：《内院佛学五科讲习纲要讲记》，《吕澂佛学论著选集》卷2，齐鲁书社1991年版，第614—615页。

就凸现出来。

在吕澂看来,四卷《楞伽经》即符合"涅槃学"——性寂说的特征,而并非贴上"如来藏学"——性觉说的标签。而其中的关键在于佛法的根本"心性本净,客尘所染"。吕澂在解说第二周涅槃教学科目时,指出:"涅槃科,此有三经一论。《涅槃》、《楞伽》二经为本宗,《法华经》为提纲,而《宝性论》为之抉择也。"①以心法为要义,我们知道,《楞伽》说不空如来藏、空如来藏、阿赖耶识,心体剥开三层,实则为一体之三面。分境界而言,在佛云"不空如来藏"(即如来藏自性清净心),在菩萨云"空如来藏"(空作动词解,有扫却客尘烦恼、以恢复清净本来面目的意涵),在凡夫云"阿赖耶识"(阿赖耶既有染也有净识)。《涅槃经》讲一切众生皆有佛性,是成佛的可能性,而非现实性。而《楞伽》"可取以补足《涅槃》未详佛境之义也"②。《法华》开"三乘"方便,声闻、缘觉、菩萨归于一乘,即佛乘。《楞伽》圣智第一义心(心要),即《法华》所揭唯佛与佛乃能究竟之诸法实相。而《宝性论》又补足了《涅槃》、《楞伽》未详尽的佛身功德作业,宝为三宝,佛、法、僧三宝之性皆归于佛性。最终的意趣归于佛性清净的法身、功德、实相、寂灭的境界。

另外,《楞伽》还被判入藏经"宝积部"。除了1943年左右内学院蜀院时期,《楞伽》作为重要的教学课程被判为"涅槃科"以外,1963年吕澂意图对汉文大藏经重新作一番整理,另编新目,在《新编汉文大藏经目录》中,把经藏分为五部:宝积部、般若部、华严部、涅槃部、阿含部。他在《目录》"宝积部"中排列为:"0073《楞伽阿跋多罗宝经》4卷。……—0074《入楞伽经》10卷。……—0075《大乘入楞伽经》7卷。……—0077《解释密经》5卷。"③这与"五科"佛学有着很大不同,作了许多调整。《楞伽》从原来的"涅槃科"中归为"宝积部",而"瑜伽科"的大多数经典例如《解深密经》等大都纳入到"宝积部"。而原属于"瑜伽科"的《华严经》纳入到"华严部"。什么是"宝积部"呢?而且为什么又排在第一位?吕澂对此有所交代,他说:"宝积部可以概括通论大乘一切法门的各经,故列为第一部,般若、华严、涅槃各部则分别包括详细阐

① 吕澂:《内院佛学五科讲习纲要讲记》,《吕澂佛学论著选集》卷2,齐鲁书社1991年版,第625页。

② 吕澂:《内院佛学五科讲习纲要讲记》,《吕澂佛学论著选集》卷2,齐鲁书社1991年版,第626—627页。

③ 吕澂:《新编汉文大藏经目录》,齐鲁书社1980年版,第11页。

明大乘'道'、'果'的各经，故依次列之。……原来宝积的名称就是指赅摄大乘法宝各种异门的经典而言。……还有些从《大宝积》末分《胜鬘经》思想发展而来的一类如来藏经典（如《入楞伽经》等），当然也要收在此部之内的。这样，宝积部所收的经典就应当比较宽泛，而数量也比较多了。"①可见，《宝积》的内容很广泛，涵摄了各种异门的经典，当然也包括通常而言的如来藏学系典籍了，《楞伽》也要归入"宝积部"。

吕澂对"宝积部"情有独钟，最主要的原因是宝积经与唯识学有莫大的关联。他从唯识大论《瑜伽师地论》里发现了引用《小品宝积经》的旧注，后来刻成《宝积经瑜伽释》一书，寻觅出大乘学说前后的联系。吕澂在 1950 年的内学院工作报告中谈到了他研究的收获，他说：

> 《瑜伽论》里又引用小品《宝积经》的旧注，我们也发现了它和经文配合的线索，刻成《宝积经瑜伽释》一书。从此看出大乘学说前后的联系，又订正了旧译《宝积经论》的错误。（俄人刚和泰费了半生岁月校印了藏文本《宝积经论》，却不明白它和《瑜伽论》的联系，以致连章句都无法分清。）②

关于《宝积经瑜伽释》一书早在 1941 年就由支那内学院蜀院刻版发行。就《宝积》与《瑜伽师地论》思想关系而言，黄忏华还作出进一步的介绍：《瑜伽师地论》其中《摄抉择分·抉择菩萨地》，"先次第抉择前三持瑜伽，后引《宝积经》解释十六法门以及一切菩萨行果等"；"摄抉择分菩萨地引《小品宝积》及《解深密经》的本母释"③。

《楞伽》被归为唯识学典籍，作为"六经十一论"之一，源于唐唯识宗窥基所撰的《成唯识论述记》，《成唯识论述记》卷一云："又今此论爰引'六经'，所谓：《华严》、《深密》、《如来出现功德庄严》、《阿毗达磨》、《楞迦》、《厚严》。"④

---

① 吕澂：《新编汉文大藏经目录》，齐鲁书社 1980 年版，第 3—4 页。

② 吕澂：《内学院研究工作的总结和计划》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 303 页。

③ 黄忏华：《瑜伽师地论》，中国佛教协会编：《中国佛教》第 3 辑，知识出版社 1989 年版，第 274—275 页。

④ （唐）窥基：《成唯识论述记》卷 1，《大正新修大藏经》第 43 册 No. 1830，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 229 页。

“六经”之一的《楞迦》，即《楞伽》。

《楞伽》作为唯识学典籍并不奇怪，虽然也有人把《楞伽》归为如来藏系佛学，但《楞伽》并不仅仅像《胜鬘》，《楞伽》除了讲“如来藏”，还讲“阿赖耶识”，也有人认为《楞伽》、《密严》是后出的，是为了调和如来藏系佛典和唯识系经典两者矛盾而出现的。在唯识根本经典《解深密经》里只有“阿陀那识”（阿赖耶识）的说法，并无如来藏。这样一来，《楞伽》的地位就显得很特殊。性宗一派会认为《楞伽》归于禅学，相宗一派则把《楞伽》纳入唯识教系。内学院作为研究唯识的重镇，从学术取向和宗派归属而言，自然会把《楞伽》判为唯识学典籍。

吕澂虽然摈斥禅宗，但并不排斥同样是禅宗所奉的经典《楞伽》。他在许多篇中都对《楞伽》有所研究，例如有：发表于1924年《内学》的《〈楞伽〉不思议熏变为现识因义》的会议讨论；1930年5月28日讲的《〈楞伽〉观妄义》；1943年4月讲的《〈楞伽·如来藏章〉讲义》，还有《〈入楞伽经〉讲记》、《〈起信〉与〈楞伽〉》。吕澂对《楞伽》的“如来藏”有专门探讨，他于《〈楞伽·如来藏章〉讲义》中认为“如来藏”即心性本净一义，而且与阿赖耶识为一，他说：

> 如来藏义（藏谓胎藏，佛由是而生也），可谓《楞伽》一经之心要，全经辗转返复，不外发挥此义。非独《楞伽经》然也，全体佛法无不如是（全体佛学均建立在心性本净一义上，如来藏即大乘经所以谈心性本净者也）。……此云藏识即阿赖耶，即如来藏，《楞伽》、《密严》均视如来藏与阿赖耶为一也。……不误认《如来藏》同于外道所说神我而已。①

吕澂一再强调《楞伽》的“如来藏”与“阿赖耶”为一，因为“阿赖耶”是唯识学特有的名相概念，那么《楞伽》往唯识学典籍回归的步伐就更靠近了一步。“心性本净”解读成“性寂”是吕氏的发现，他认为印度佛学的“性净”归于“性寂”，而非中国佛学的“性觉”，性觉是相似佛学，或者更为严格地说，他不是纯粹意义上的佛学。如此判摄的依据，就在于把“如来藏”理解为“神我”了，神我有创世的功能，在哲学上表现为宇宙发生论模式，这与中国传统哲学

① 吕澂：《〈楞伽·如来藏章〉讲义》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第257—258页。

易学、道家、道教的生成论就容易联系起来。所以，佛教传入中土之初有“格义”的说法。而吕澂对佛教的中国特色并不很认同，觉动性的本体是须简别的，他用“性寂”的观点来诠释“如来藏”，还说：“如来藏就性寂而言。如来藏说境界，说染位、自必说道性寂，性寂者即经云不生不灭本来寂静自性涅槃也。”①可见，“性寂”说实则属于静态本体论范式。《楞伽》一旦走入“性觉”的路线，魏译《楞伽》似乎就有把“如来藏”悬置起来的嫌疑，模糊地倾向于“如来藏”不在“阿赖耶识”之中的，有动态本体发生相用的意味。那么在吕澂看来，离中国佛学越近，离印度佛学也就越远。而宋译《楞伽》的核心概念“如来藏”被阐释为“性寂”，那么它也就与印土佛学，包括大乘瑜伽行派都可以衔接和沟通起来，“如来藏”与“阿赖耶识”为心识一体之两面，归入唯识典籍是最为自然不过的事情。

总之，无论《楞伽》被判为内学院“五科”佛学中的“涅槃科”，还是被判入《新编汉文大藏经目录》中的“宝积部”，《楞伽》并非作为中土如来藏系“性觉说”的异动思潮来对待，而是作为印土大乘唯识学的“性寂说”而返本还源。吕澂试图把《楞伽》寄宿于唯识学典籍的意旨是显而易见的。

① 吕澂：《〈楞伽·如来藏章〉讲义》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第263页。

第三章　拣择：吕澂对唯识学与中国佛学关系之简别

本章“拣择”，探讨了吕澂对唯识学与中国佛学关系的料简、简别，通过“返本还源”、“沿波讨源”的手法，对“伪佛教”——中国佛学“性觉”思想进行批评，返回到“真佛教”——印度佛学“性寂”思想中去寻求答案。为了撼动中国佛教如来藏系佛学的根基，吕澂批评天台宗的“实相”性觉说、驳难华严宗的“法界缘起”性觉说、拒斥禅宗的“心性”本觉说。而后，他再把中国佛教的源头统统引入到唯识古、今学上来。他的评判标准属唯识今学，在印度则为护法系所宗大乘瑜伽行派，在中国则为玄奘所传最具印度化色彩的唯识宗。

第一节　唯识学与天台宗思想关系的批判与交涉

天台宗是中国最早创立的佛教宗派，在吕澂眼里也当属于“性觉说”，是首当其冲进行批判的目标。天台的主要教义和观法是“实相”说，宣扬法性、实相平等，依据在于如来藏、佛性平等思想，这与法相唯识的“五种姓”说是格格不入的。而后期天台宗湛然更是提倡“无情有性”说，把性觉说外延化至法性，吕澂批评为“一类泛神论的思想”，具有彻底的梵我、神我化的倾向。一边是批评，另一边是返回。吕澂的思想路线一定是把天台宗思想之源头活水引到唯识学上来，天台宗思想与南北朝时期唯识学多有交涉，南北朝属于古学系统，天台祖师们与地论师、摄论师多有交往。在吕澂看来，既然天台宗的思想渊源与唯识今学牵扯不起来，因为隋唐天台宗是中国创立的第一个宗派，玄奘



唯识宗在其后，那么与古学一定有关联。于是，他努力寻求天台宗思想与唯识古学之间的流变，在他的思维定向中，印度的大乘唯识学才是根源和正学所在，哪怕是古学也要比如来藏系佛学纯正得多。

一、批天台宗的"实相"性觉说

在吕澂看来，天台宗属于性觉说，这与中国佛教的其他几大宗派，如华严宗、禅宗声气相投，都是要进行批驳的对象。关于"性寂"、"性觉"之分，最早应见于吕澂与熊十力关于"佛学根本问题"之争。在吕澂看来，性寂说是正解，为真；性觉说是误解，为伪。

吕澂提到了与天台有关的佛教典籍，他说："心性本净一义，为佛学本源，性寂乃心性本净之正解（虚妄分别之内证离言性，原非二取，故云寂也）。性觉亦从心性本净来，而望文生义，圣教无征，讹传而已。……中土伪书由《起信》而《占察》，而《金刚三昧》，而《圆觉》，而《楞严》，一脉相承，无不从此讹传而出。"①"至于性寂、性觉，明说对于心性本净一语之两种解释（一真一伪，各有其整个意义）。"②中国佛教所依据的许多经论在吕氏看来，都要被列为伪作。《金刚三昧》、《楞严》、《圆觉》大致作于唐代，其影响对早在隋代就形成的天台宗来说要小些。不过，其中《占察》、《起信》对天台宗都有影响，天台智顗就依《占察经》等而立"天台五悔"③，而《起信》不仅对天台宗，甚至对整个中国佛教心性论的构建都起着至关重要的作用。

关于"性觉"思想的批评最集中的是见于吕澂发表的《试论中国佛学有关心性的基本思想》（原载于 1962 年 6 月 6 日《光明日报》）一文。该篇文章可以说是对中国佛教（天台、华严、禅宗）一一进行批驳的总纲。因为天台宗是中国最早建立的佛教宗派，故而首当其冲。他认为这三个宗派，"它们关于心性的基本思想自然也有共同之点，都采用了性觉说。"④下面来看吕先生是如

① 吕澂、熊十力：《辩佛学根本问题——吕澂、熊十力往复函稿》，谈壮飞、罗照整理，《中国哲学》第 11 辑，人民出版社 1984 年版，第 171 页。

② 吕澂、熊十力：《辩佛学根本问题——吕澂、熊十力往复函稿》，谈壮飞、罗照整理，《中国哲学》第 11 辑，人民出版社 1984 年版，第 173 页。

③ （一）忏悔；（二）劝请；（三）随喜；（四）回向；（五）发愿。

④ 吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 105 页。

何批驳天台宗的性觉义的。

天台的主要教义和观法是“实相”说，从某种程度而言，慧文的“一心三观”、慧思的“十如是”、智顗的“一念三千”、“圆融三谛”都是实相教观。吕澂在1955年7月3日改写完稿《天台宗——隋唐佛家两宗学说略述之二》中，就把天台慧思、智顗等学说概括成“实相”说。例如，天台二祖慧文因读《中论》悟得一心三观，《中论》偈云：“众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。”①“三观”指空观、假观与中观，即于一心中修三观，可以圆满地观察到多方面的道理，更是涵摄了中道实相观。慧思的“十如是”源于《法华》的相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等。“如”为“不异”义；“是”为“无非”义；“如是”为现实原本的情状。此“十如是”义，出自《法华经·方便品》“唯佛与佛乃能究尽诸法实相，所谓诸法如是相，如是性，如是体，如是力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等”②。原文的读法，取名为“法”，为假有。慧思认为《法华》经文应断句为：诸法如、是相如、是性如、是体如、是力如、是作如、是因如、是缘如、是果如、是报如，而称为十如，或称十如实相、十如境。此取名为“如”，讲实相境。后来智顗则认为除此读法之外，尚可读为诸法如是、相如是、性如是、体如是、力如是、作如是、因如是、缘如是、果如是、报如是。此取名为“是”，讲中道实相境。智顗的“一念三千”的实相说，也称之为“性具实相”；“圆融三谛”则是智顗发挥了慧文的“一心三观”，均属于实相教观，此不待言。而湛然的“无情有性”说，还把通常而言的一切有情众生皆有“佛性”说，纳入到“无情”草木瓦石上来了。可见此“佛性”，不是光从心体层面来理解的，实则是指“法性”了，与真如、实相无异。总的说来，天台的教义，是落在“实相”义上。“实相”义本身并没有过犯，只是在吕澂看来，根子在“性觉说”。

天台宗与《起信》有莫大关联，而《起信》讲“真如心缘起”（或“如来藏缘起”）心性本觉思想，这是内学院不承认的。据传三祖慧思著有《大乘止观法门》，吕澂认为该著宣扬法性、实相平等，依据在于如来藏、佛性平等思想。而其内容和结构采纳了《起信》的“真心”说。他说：“另有《大乘止观法门》（现

---

① 《中论》卷4，（姚秦）鸠摩罗什译，《大正新修大藏经》第30册No.1564，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第33页。

② 《妙法莲华经》卷1，（姚秦）鸠摩罗什译，《大正新修大藏经》第9册No.0262，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第5页。

存），说是慧思的著作，事实上很成问题，因为其内容全用《大乘起信论》的思想来结构，从时代上，从学说的基本思想上，都有矛盾，无疑是后人伪托的。”①

内学院对《起信》批判得非常激烈。1922 年 9 月欧阳竟无作《唯识抉择谈·抉择五法谈正智》，认为《起信》非佛教唯识之学。1923 年 2 月王恩洋作《〈大乘起信论〉料简》，指责《起信》为外道邪见。而吕澂关于《起信》的论述大致集中在 20 世纪四五十年代，掌握的资料也更丰富，他的论点基本维护了内学院的一贯传统，撰有《〈起信〉与禅——对于〈大乘起信论〉来历的探讨》、《〈起信〉与〈楞伽〉》、《〈大乘起信论〉考证》②，而这一时期，他的思想基本已经定型了，即对包括《起信》在内的如来藏真常唯心系佛学持坚决的否定态度，把《起信》定性为“伪书似说”，说：“《起信》之书是伪，《起信》之说是似。”③如果《起信》有误，那么天台宗自然脱不了干系。

按照慧思对《法华》的断句，“十如”指：诸法如、是相如、是性如、是体如、是力如、是作如、是因如、是缘如、是果如、是报如，而称为十如。与亚里士多德的十种范畴或康德的四纲十二目的范畴表相比亦毫不逊色。其中，吕澂提到的“十如”因断句出现的最后一句“本末究竟等”④，因为在性理这个层面，佛和凡夫同样具足十法，所以说成究竟平等。至于平等的法体是指什么？必须由法相之体过渡到心性之体，即是《起信》说的“真心”、“如来藏”等概念。查阅《大乘止观法门》的原文，确实有《起信》的印迹，例如说：“今更为汝重说，谓真心是体、本识是相、六七等识是用，如似水为体，流为相，波为用。类此可知。是故论云：不生不灭与生灭和合说名阿梨耶识，即本识也。”⑤《大乘止观法门》所比喻的“水”与“波”例以及引用的最后一句“不生灭与生灭和合识”来源于《起信》无疑，这种真心缘起，如来藏与阿赖耶识有分离嫌疑的本觉说，正是吕澂所要反对的重心所在。

---

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 162 页。

② 关于吕澂所撰写的《〈大乘起信论〉考证》的年代，没有确切的记载。程恭让认为是 20 世纪 40 年代初期（见程恭让：《抉择于真伪之间——欧阳竟无佛学思想探微》，华东师范大学出版社 2000 年版，第 112 页）；楼宇烈等人认为是 20 世纪 50 年代（见刘梦溪主编：《中国现代学术经典——杨文会、欧阳渐、吕澂卷》，河北教育出版社 1996 年版，第 627 页。）

③ 吕澂：《〈大乘起信论〉考证》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 347 页。

④ 吕澂：《天台宗——隋唐佛家两宗学说略述之二》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 328 页。

⑤ （陈）慧思：《大乘止观法门》卷 3，《大正新修大藏经》第 46 册 No. 1924，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 653 页。

吕澂对四祖智顗的实相平等思想也是批判的，他指出《摩诃止观》卷五，"这两层实相说，一念三千和圆融三谛，极端主张一切法平等，都是天台止观的中心思想，也被称为止观所正观的不思议境。不思议并非神秘，不过表示这是无待的、绝对的而已。"[①]在他看来，这与法相唯识的五种姓说是格格不入的。

既然"一念三千"和"圆融三谛"强调平等观，那么就出现三千大千世界，空、假、中三谛都要求平等的趋向。在法性上并没有问题，但正如吕澂所说的这样一来，就会落入"现实"的、"已然"的性觉之佛果性上去了。而实际上，从菩萨地的修学阶位来说，连开山立教的祖师们都鲜有达到，更不要说普通人了。吕澂批判的是"极端"的一切法平等思想，并不是说连法性、佛性都一概否决了。而且，中国佛教历来倡"一切众生皆有佛性"，天台宗亦是如此。而唯识宗有"五种姓(性)"和"一分无姓"，即是说一阐提人不可成佛。其实，两者并不矛盾，人人皆有佛性，是从性理上而言的；五种姓是从事行上落实的。吕澂批评的是"极端"、"绝对"的众生平等思想，这里是需要交代清楚的地方。

到了九祖湛然，为了应对华严宗的"一真法界"缘起说、慈恩宗的"阿赖耶识"缘起说，采用并且改造了《起信论》"如来藏缘起"思想。吕澂说：

> 他为了对付贤首、慈恩的缘起说，对于本宗原有的理论又加以补充。他采取了《起信论》中如来藏缘起的思想。因此，他对于"性具"方面就用了《起信论》的"真如随缘"来解释"一念三千"之说。以为"诸法真如随缘而现，当体即是实相"。这样一来，天台宗原来的思想，就未免变得模糊了。[②]

湛然对《起信》"真心"架构的诠解在其所撰的《十不二门》中可见端倪，他说："染净不二门者，若识无始，即法性为无明，故可了今即无明为法性。……浊水清水，波湿无殊，清浊虽即由缘，而浊成本有，浊虽本有而全体是清，以二波理通、举体是用，故三千因果俱名缘起。"[③]天台的缘起说较为圆融，

① 吕澂：《天台宗——隋唐佛家两宗学说略述之二》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 331 页。

② 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 167 页。

③ (唐)湛然：《十不二门》，《大正新修大藏经》第 46 册 No. 1927，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 703 页。

该段文字引用了《起信》真如、无明清浊缘起理论解释“三千世界”互具。不过，《起信》意思是说真如大海水，随无明风，而起识浪，乃至尘境。这种缘起着力于单方面的，这也是后来华严宗所形成的“一真法界缘起”（心真如缘起）说。不过，华严宗也有多向度缘起理论，例如四法界中“理事无碍”、“事事无碍”。湛然显然对心体（或如来藏）单向缘起说不大满意，他认为贤首宗的义理还是不太圆满。至于慈恩宗更是道不同不相为谋了，“慈恩宗窥基曾作《法华玄赞》，其中有很多不同意天台宗的地方，湛然批判慈恩的重点就放在这部书上，他写了《法华五百问论》提出了五百处错误加以质难”①。天台湛然的缘起说是法性、无明互具的缘起理论。这与天台传统的“一心三观”、“一念三千”、“圆融三谛”的圆融不二的思想紧密相连，也是天台宗的特色所在。还有，湛然还把《起信》“一心二门”中的众生心、心真如改成了“法性”。其原因也与天台宗的圆融思想有关，下文将加以分析。

湛然对《起信》的思想有所发展，《起信》讲“真如心”缘起万法，这属于单线路向。而湛然为了体现圆融，突出“法”的本性，讲“法性”缘起思想，而且，法性与无明互具缘起，这属于双向路线。体现在“佛性”（如来藏，心体）说上，即通常而言的“一切有情众生皆有佛性”，到了湛然这里，变成了“无情有性”的观点。吕澂对此颇有意见，他说：

> 性觉说在另一方面的发展，是从心性的本觉推论到与心相关的一切法也都带着觉性。这可能是反对将心性等同法性的极端看法，乃将法性也说成心性一样。明白提出此说的，是天台宗学者湛然（711—782）。他在所撰《金刚錍》的短篇论文里，即以此种观点大谈其“无情有性”的主张（无情是说身外无情之物，如草木砾尘等；性是说佛性），终于成为一类泛神论的思想。②

性觉缘起说发展到另一个维度是，不仅仅指心体层面，还有相体，可以说最大化意义上的一切法之实相，指法体。或许狭义上的“法体”概念仅指“相体”（境、像之体），广义的“法体”概念涵括了所有心相二体。这也是为什么说

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第167页。

② 吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第107—108页。

唯识学有有为法、无为法之别。湛然作《金刚錍》，是针对华严宗的，金刚錍是印度医生医治眼翳的工具，他讽刺他们由于无明蒙蔽而看不清法性，提出无情草木也有佛性的论题。吕澂对湛然的批评是“一类泛神论的思想”。原有如来藏心性本觉说已经有梵我、神我化的倾向，借用吕澂的理解，到了湛然这里，可以说是走向另外一种“异端”，即所谓“泛神论”。

关于天台宗的性觉思想有些需要辨清的地方。天台宗虽然义理上讲“一心三观”、“一念三千”、“圆融三谛”等圆满的教义，但天台有圆教十种位阶，智顗称己位居凡夫“五品弟子位”，并不是说“现实”、“已然”的成就佛果、达到佛的境界。吕澂先生批评“性觉”思想可以说是从学理、践行上进行澄清中国佛学的某些歧出点，这是值得肯定的。但是，他由客观地批评而走向了主观地批判，甚至把中国佛教所有的修学实践法门统统推倒，似乎过于流于偏好了。

总体上看来，天台宗的“实相”教义和观行法门，为心性本觉义，甚至后期天台学说把性觉说外延化至法性，与印度佛教性寂说迥异其趣，吕澂认为就此中印佛学分道扬镳。一般说来，天台宗是最早、也是最具有中国特色的佛教宗教，他们的实相教义和止观实践方法很具有圆融性的特征，例如智顗的“一念三千”、“圆融三谛”的性具实相说，而湛然更是提倡“无情有性”。天台的很多思想总是闪烁着中国人的智慧和独创精神，应该客观地看待天台宗对中国佛教的贡献和价值。

二、证天台宗学发轫于唯识古学

天台宗思想与南北朝时期唯识学多有交涉，按照吕氏的思想路线进行推断，一定是把天台宗思想之源头活水引到唯识学上来，南北朝是古学系统，往上推就是印度大乘瑜伽行派之唯识学。不过，吕澂的治学宗旨决定了他是维护护法、玄奘唯识今学系统的，在早期《论〈庄严经论〉与唯识古学》等作品中只是判明了古今唯识的差别，还看不出他对古学完全排斥的态度；到了后期作品，他考证魏译《楞伽》错谬百出，证伪《起信》，这些都与古学脱不开关联。他对古学的评判况且如此，那么对天台宗的教义和法门也是一棒子打倒的。对天台宗乃至中国佛教，内学院一系总体属于宗教兼学术路线，从思想源泉来说就是把中国佛学溯及唯识上来，这就是他们的“回归”路向，而回归与批判紧密相连，批判是工具，回归才是目的。

天台宗思想来源，应从天台祖师说起，一般先是从慧文（闻）、慧思，然后到智顗，不过慧文（闻）、慧思之前还有最、嵩等师，这些人与地论师都有交往，吕澂在《天台宗——隋唐佛家两宗学说略述之二》中认为“在天台宗的学说里，也可以看出有些受了地论师影响的地方。”①

这里对吕澂提到的天台“九祖”的地方需要辨明，因为天台有两种不同的九祖之说。关于真正的天台九祖的传承法脉，湛然在《止观辅行搜要记》中认同龙树为始祖的说法，而非“九师”之说，目的是要追溯源头，也与抬高本宗的地位有关了。后来宋人志磐撰写《佛祖统记》定天台宗九祖：第一祖龙树菩萨、第二祖北齐慧文、第三祖南岳慧思、第四祖天台智顗、第五祖章安灌顶、第六祖法华智威、第七祖天宫慧威、第八祖左溪玄朗、第九祖荆溪湛然。② 吕澂提到九祖（指九师）中的“最师”，当为昙无最（昙漠最），昙无最与地论师菩提流支颇有交情，昙无最的著作《大乘义章》，就沿袭了北方地论师最常用的一种书名。可见，最师肯定受到地论师的影响了。道宣《续高僧传·慧思传》还说：“思又从道于就师，就又受法于最师，此三人者，皆不测其位也。”③慧思之师就师，为最师的弟子，九师相承中又说嵩师为最师弟子，就师受学于嵩师。慧思按年龄、地位等，当时都算最师的晚辈，可能在参访最师的同时，又向其弟子问学，就师、嵩师与地论师都有一定的关系。

天台的东土初祖应从慧文（慧闻）开始，因为龙树是西土人，而且又是中土八宗之祖，只是从般若中观学说方面的影响而言的，往往与该宗创立关系不大。据传慧文因读《大智度论》而领悟了“一心三观”的道理，周叔迦说：“慧文是继承地论师的思想却引用来解释中观宗的典籍，至少是采取地论师的学说来发展了中观思想。”④慧文以瑜伽的“三谛三智”⑤思想来解释龙树的“二谛”思想，“三谛三智”的思想在南道地论师慧远的《大乘义章》中就有所记载。慧

---

① 吕澂：《天台宗——隋唐佛家两宗学说略述之二》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 327 页。

② 参见（宋）志磐：《佛祖统纪》卷 6，《大正新修大藏经》第 49 册 No. 2035，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 177 页。

③ （唐）道宣：《续高僧传》卷 17，《大正新修大藏经》第 50 册 No. 2060，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 564 页。

④ 周叔迦：《八宗概要》，《周叔迦佛学论著集》（上），中华书局 1991 年版，第 336 页。

⑤ 三谛指：空谛、假谛、中谛；三智指：一切智（声闻、缘觉之智）、道种智（菩萨之智）、一切种智（佛智）。

文受到南北朝唯识古学地论师的影响可见一斑。

而慧思也受到地论学派的影响。慧思的“十如”实相说虽然出自于《法华经》，因为受到地论师的影响，所以以唯识古学的方法来断句和诠释《法华》。吕澂说：

> 现在看来，这方面和当时地论师的思想多少有些关系，因为《地论》解释《华严经》处处都用十法表示圆满之意，而在《十地经论》卷三，更有……很明白的十如文句，这自然会给予慧思的理解以一种启发，而被应用到《法华经》的解释上来。①

关于天台宗“十如是”实相说的构成，颇有一番来历。鸠摩罗什翻译了《妙法莲花经》，此十如是义是，“唯佛与佛乃能究尽诸法实相，所谓诸法如是相，如是性，如是体，如是力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等”②。而后门下竺道生作《法华经疏》③，全名《妙法莲华经疏》，用十一事缘解释了佛说的一切善法。“相”主外；“性”主内；合内外是“体”；功能是“力”，造用是“作”，生成是“因”，扶助是“缘”，能遂所期是“果”，穷尽历数是“报”，善法的开始是“本”，佛慧的终极是“末”，晓了源极方是“究竟”。道生的诠解秉承了佛教初传时“格义”的传统，文字还保留了魏晋玄学的优美文风，但多是平铺直叙的手法。

慧思在竺道生的基础上，又进行新的断句。认为《法华》经文应为：诸法如、是相如、是性如、是体如、是力如、是作如、是因如、是缘如、是果如、是报如，而称为十如，或称十如实相、十如境。会发现，以“如”为结尾，含有实相本体的意蕴。佛教从初传到隋唐佛教，可以说完成了心性论、本体论的构建，而天台慧思可以说为隋唐第一个中国佛教宗派的诞生作出理论上的贡献。而与此同时，在吕澂看来，性觉说的魔力在中土也就渐行渐远，似乎偏离了西土性寂

---

① 吕澂：《天台宗——隋唐佛家两宗学说略述之二》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 328 页。

② 《妙法莲华经》卷 1，（姚秦）鸠摩罗什译，《大正新修大藏经》第 9 册 No. 0262，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 5 页。

③ 竺道生作《法华经疏》，吕澂误为《法华义疏》，此为吉藏所撰。见吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 327 页。

说的原意。慧思的“十如是”实相说和当时地论师的思想多少有些关联，因为《地论》解释《华严经》处处都用十法表示圆满之意。在《十地经论》，更有“诸佛正法如是甚深，如是寂静，如是寂灭，如是空，如是无相，如是无愿，如是无染，如是无量，如是上，此诸佛法如是难得”①的十如文句。《十地经论》是南北朝地论师所讲习的主要经论，可见，慧思的观点受到唯识古学的影响是很明显的。

智顗不仅接触了唯识古学地论师，而且与古学摄论师也有交往。智顗虽然明显受到唯识古学的影响，但还是有所扬弃的。吕澂说：“智顗在晚年，还接触了地论师与摄论师。这两家的说法着重在诸法的缘起方面，……为了避免这两种缺陷，智顗提出了‘性具’的学说。”②

在吕澂看来，这两家缘起都是有缺陷的。地论师讲缘起，以法性为诸法的本源（即以法性为依持），这大概与华严学的“一真法界缘起”（真如缘起、如来藏缘起）思想比较接近。而摄论师讲缘起则以赖耶为依持，大致属于“阿赖耶识缘起”说。需要区别的是，地论师有南北二道③，主张“以法性为依持”的是南道，北道同摄论师相近。吕澂在《中国佛学源流略讲》中还有进一步交代，他说：“仅能知道二家的主要区别在于：南道讲染净缘起是以法性（真如、净识）为依持，故与本有说（现果）有关系；北道讲染净缘起则以阿梨耶识为依持，同摄论师相近，认为无漏种子新熏，与佛性始有说（当果）有关系。”④北道地论师“以法性为依持”有自生自的毛病，自己生出一切来，一因生多果，违反了一生多的因果律；摄论师“以赖耶为依持”有由他生的毛病，因为摄论师把赖耶看成是染污的，与清净的心性不同，阿赖耶并不是清净的如来藏心体，如何可以作为最终的依托根据？总之，在天台宗看来，无论是地论师还是摄论师，其缘起理论均属于单向、单线性的缘起观。智顗认为他们有缺陷，不够圆融完善。对于智顗自己的“一念三千”、“圆融三谛”的性具实相说，吕澂评价说：“在种种世间，种种界交互涉入而存在着的实际里，一切法的当体和所有

---

① 《十地经论》“初欢喜地”卷3，（后魏）菩提流支等译，《大正新修大藏经》第26册No. 1522，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第141页。

② 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第164页。

③ 关于地论师南北二道对佛性“当常”与“现常”、“本有”与“始有”的争论，参见中国佛教协会编：《中国佛教》第1辑，知识出版社1980年版，第253—255页。

④ 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第142—143页。

性能自然都会圆满具足的。"①这属于一种多维度、多向性的缘起观。不管怎么说,智顗在唯识古学的基础上,对前人的学说进行了发挥和改造。

智顗的判教理论与"南三北七"有关联,他批评和吸纳了以上南北朝时期各家判教思想,其中的"北七",有几家与地论师有关。智顗在《法华玄义》提出了"南三北七"之说,他说:"所谓南三北七,南北地通用三种教相,一顿、二渐、三不定。"②南地有三家判教(三时教、四时教、五时教)。北地有七家判教(五时教、二教、四宗、五宗教、六宗、大乘教、一音教)。③ 例如,其中唯识学地论师菩提流支立半字、满字等二教;菩提流支(或谓鸠摩罗什)立一音教,谓佛以一音说法,众生随机缘不同而理解有异。吕澂在《中国佛学源流略讲》中叙述了智顗对"北七"涉及地论师的判教。

智顗认为这些判教也不能说全无根据的,地论师说的"半"字和"满"字的比喻,在《涅槃经·如来性品》中就出现过。根据智顗的研究和判释,他认为只有"五时八教"才是最合理的。智顗判的最高的是"圆教",当然指天台宗的根本经典《法华》,不过,《华严》、《涅槃》也属于圆教。而地论师就非常尊奉《华严》和《涅槃》,尤其是《华严》,因为《华严》的"十地品"就是地论师研习的《十地经论》。在智顗看来,这三种经仍有区别,"《华严》讲十地有其特殊的看法,所以是圆教而兼别教,《涅槃》也是圆教,但其中也讲到以前的通、别、半、满等,但是追说追泯,并非提倡它们,而是否定它们。只有天台本宗所崇奉的《法华》才是纯圆"④。

智顗有一著名的"五时八教图",这可以说是集南三北七各家之所大成,在批评和吸纳前人的基础上有所创新和改进。智顗的判教学说是以"五时八教"判释为基本内容的。其实,"旧五时"在"南三北七"中即已被广泛采用。智顗的"新五时"依次为:一、华严时;二、阿含时;三、方等时;四、般若时;五、法华涅槃时。"八教"则是依照佛说法的形式差异和义理浅深所作的横向判释。"八教"又分为"化仪四教"和"化法四教",前者是就佛说法的形式所作

---

① 吕澂:《天台宗——隋唐佛家两宗学说略述之二》,《中国佛学源流略讲》,中华书局 1979 年版,第 331 页。

② (隋)智顗:《妙法莲华经玄义》卷 10 下,《大正新修大藏经》第 33 册 No. 1716,财团法人佛陀教育基金会 1990 年版,第 801 页。

③ 参见黄忏华:《南三北七》,中国佛教协会编:《中国佛教》第 4 辑,知识出版社 1989 年版,第 276—278 页。

④ 吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局 1979 年版,第 172 页。

的判释，后者是就佛说法的内容所作的判释。天台“化仪四教”的具体内容是：一、顿教；二、渐教；三、秘密教；四、不定教。很显然，智顗对“化仪四教”的判释，是在“南三”通用的顿、渐、不定三种教相的基础上进一步发展而来的。他把“南三”原来所说的“不定教”进一步分为“秘密不定教”和“显露不定教”，便成为“化仪四教”。“化法四教”的判释，是智顗教相判释学说中最重要也最具创造性的部分，其基本内容是：一、藏教；二、通教；三、别教；四、圆教。

值得注意的是别教，其外延相当广泛，凡是属于对菩萨的特别教授都算别教。其中讲授唯识学义理的代表性著作，比如智者时代流行的《地论》、《摄论》是别教著作中的代表。天台别教所含摄的经典思想、学派观点非常丰富，唯识经典及其学派一般被判为别教有门①，一方面显示其不共声闻的殊胜义，一方面表示其不同于圆教的缺陷，试图在南北朝丰富的思想天地中为唯识学定位。② 正如杨维中先生认为：“唯识古学才是隋唐中国化的佛学宗派的最重要的思想来源。”③从另外的角度，也可反映出，唯识古学在天台宗判教体系中的作用。

实际上，天台的思想很多是来源于唯识学的，不仅仅是南北朝唯识古学，如果再往前推的话，应是印度唯识的根本经典以及论著作者，如无著、世亲。例如“三自性”的理论在唯识学的典籍中随处可见，无论是《解深密经》、《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《辨中边论》、还是《显扬圣教论》都广谈斯旨，天台慧思的《大乘止观》就以唯识三性说来解释止观，说：“能显三性止观二门……譬如手巾，本来无兔，真实性法……加以幻力，巾似兔现，依他性法……愚小无知，谓兔为实，分别性法。”④关于唯识瑜伽行观法与天台止观的比较，刘朝霞认为，无著以唯识观为核心的大乘空观、智者摄三千归于一念的进路与龙树的第二条进路，无论在思路上还是次第上都十分接近。⑤ 不过，吕澂的论著中没

---

① 地论派的观点被判为别教有门，三论师的观点被判为别教空门。

② 参见刘朝霞：《天台别教与唯识古学——智者大师的唯识观（之一）》，杭州佛学院编：《吴越佛教》第 4 卷，九州出版社 2009 年版，第 117—118 页。

③ 杨维中：《真识与妄识之辨：中国唯识古学心性论思想的主题》，《哲学门》第 1 卷，湖北教育出版社 2000 年版，第 172 页。

④ （陈）慧思：《大乘止观法门》卷 3，《大正新修大藏经》第 46 册，No. 1924，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 658 页。

⑤ 参见刘朝霞：《天台与唯识禅观比较初探》，杭州佛学院编：《吴越佛教》第 5 卷，宗教文化出版社 2010 年版，第 292 页。

有过多提及天台与印度唯识的渊源,只是云天台与南北朝唯识古学的交涉。

由上所述可见,天台宗与唯识学有着莫大的关联,吕澂把天台宗思想推到南北朝唯识古学的旨趣可见一斑。但有一个问题,为什么吕澂没有把天台引到唯识今学上来呢?那是因为,从思想史角度而言,隋唐天台宗是中国创立的第一个宗派,他的源头只能溯源到南北朝时期的佛学学派,南北朝的唯识学只是属于印度唯识古学系统,而唯识今学,直到唐代才有玄奘从印度那烂陀寺引入到中土,时间隔了很久,早期的天台宗是不可能与唯识今学家们产生瓜葛的。吕澂的研究线索也很明了,既然,天台宗与唯识今学牵扯不起来,那么与古学一定有关联。于是,他努力寻求天台宗思想与唯识古学之间的流变,在他的思维定向中,印度的大乘唯识学才是根源和正学所在,哪怕是古学也要比如来藏系佛学纯正得多。

第二节　唯识学与华严宗思想关系的诘难与考源

华严宗核心思想"法界缘起"说属于本觉论,具有真心能缘生诸法的动态本体和宇宙发生论的嫌疑。吕澂就是要破斥此绝对的理法界的形而上学,从华严宗无尽缘起的宇宙图卷的自然观乃至延伸到与唯识革新义相对的保守的社会历史观,从华严宗所宗经论《起信论》、《圆觉经》到彻底的"唯心"论教理,从华严宗宗派创立到宗派人物,吕澂对驳斥华严宗学都是不遗余力的。要提及的是,吕澂对《华严经》与华严宗作出严格的区分,华严宗的教义并不等同于《华严经》义理。印土的《华严》本属于唯识学"六经"之一,内学院判其为"瑜伽"学科,在他看来中土华严宗是曲解了《华严》的原意。一面是批判,一面是返本。吕澂再把华严宗思想导源到唯识古、今学上来。他提出"华严宗思想的真正来源,一部分属于慈恩宗",而华严宗另一部分思想来源是南北朝时期的唯识古学。智俨、法藏不仅从玄奘唯识今学那里汲取了营养,还与唯识古学摄论师、地论师都有交涉。这也并不难理解,因为华严宗的重要人物法藏要比玄奘晚一点。而吕澂真正想要做的工作就是把华严宗学回溯到大乘唯识学中去,当然今学是唯一评判的尺度。只是古学在与华严宗人的交涉中也发挥了重要的作用。

一、诘华严宗的"法界缘起"性觉说

吕澂对华严宗的性觉思想持批评态度，可见其撰述《华严宗——唐代佛家六宗学说略述之二》(1954 年 7 月 20 日—8 月 20 日改正稿)；《〈华严原人论〉通讲》(1990 年第 3 期《社会科学战线》)；《试论中国佛学有关心性的基本思想》(1962 年 6 月 6 日《光明日报》)；《华严教义章略解》(1993 年第 1 期《五台山研究》)等。

华严宗的教义并不等同于《华严经》义理。华严宗把《华严经》的"如来出现"之义解释为"性起"，而"真常唯心"、"心性本觉"的说法正是被内学院所批判的。吕澂指出贤首宗(华严宗)"性起"缘起"这个名目是从《华严·如来性起品》借来的。"①

其实，"性起"这个词最早见于六十卷《华严经》的《宝王如来性起品》，后来唐译本八十卷《华严经》又将"性起"一词重译成"如来出现"。改动以后，有人认为这更加符合了经文愿义。华严宗智俨、尤其法藏，将原来的"如来出现"加以发挥，有了"真如缘起"的内涵。法藏就说："从自性住至得果，故名如来。不改名'性'，显用称'起'，即如来之性起。又真理名'如'名'性'，显用名'起'名'来'，即如来为性起。"②从"自性住"至"得果"，是讲从因佛性到果佛性的过程。这本无可厚非，引起争执的地方在于"不改名性"，这如如不动的为真如理体，不仅如此，这不动的恒长绝对的本体，还能显现出相用。

而华严宗与《起信论》的关联颇大。吕澂考证了《大乘起信论》的结论是："《起信》之书是伪，《起信》之说是似。"③合在一起，即"伪书、似说"。吕澂引用《易经》、《道德经》，针对《起信》"一心二门"的思想结构说：

> 在《起信》全书结构上，最重要的自然是开宗明义的"一心二门"——心真如门、心生灭门了。……中国的学人，尤其是那个时代的人，最喜横通，由此就容易联想到中国《易经》中一阴一阳的格式，联想到《道德经》

---

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 199 页。

② (唐)法藏：《华严经探玄记》卷 16，《大正新修大藏经》第 35 册 No. 1733，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 405 页。

③ 吕澂：《〈大乘起信论〉考证》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 347 页。

所谓“玄之又玄，众妙之门”上去，对于此书不觉产生了很好的印象。①

华严宗的思想也是出自于典型的中国古代传统哲学体用观，由体生用的哲学架构。这往往与中土本具有的比如易学的“太极生两仪，两仪生四象”或者道家、道教说的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙发生论联系起来。而我们知道，佛家自创立之初，佛陀就反对婆罗门教的梵天创世说，认为绝对的形而上本体是要破斥的。华严宗的理论困境就在于此。当年唯识宗对华严宗的批评也在于此，而吕澂治学于唯识，自然是沿袭了佛教一贯的批判精神。当然，这也属于解经的问题，华严宗本身当然是不会站出来说他们的“真如缘起”说中的真如会“生”出万法来，这就如同一因能生多果，当然不可取。《起信论》、华严宗认为他们所理解的“真如”观有更加丰富的内涵，例如显现说，而“性起”的玄妙就妙在一个“起”字，佛家当然可以说“缘起”了，并不是说“生”字。万法本来具足，由体起用，这就与通常而言的“宇宙生成论”模式迥异了。

吕澂还从《华严经》无尽缘起的自然观联系到社会意识上来。他认为在印度，《华严经》是为了打破不平等的阶级制度，具有转依革新的意味，而在植入到中国以后所形成的华严宗，丢失了原来的社会积极因素，反而与《起信论》杂合在一起，走向了与革新相反的保守消极的另一端。他所要批评的无尽法界缘起思想，只是针对中国佛教华严宗的缘起观，而非印度佛教《华严经》的缘起观。

吕澂是从社会意识角度来批评华严宗法界缘起思想，并对《华严经》与华严宗作出严格的区分。他在《华严宗——唐代佛家六宗学说略述之二》一文中，分析说：“我们还可以略为推论《华严》无尽缘起的社会根源，来作华严宗思想方面的批评”；“从思想方面说，华严宗和《华严经》各有分际，是不应混同的。”②在内学院判教体系里，《华严经》作为唯识学六经之一，被判为瑜伽学科。而中国华严宗的性觉思想的立说是要被推翻的。他认为《华严经》诞生之初，《华严经》的缘起理论不单是解释自然的，而着重在分析社会的，有一定

① 吕澂：《〈大乘起信论〉考证》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 347—348 页。

② 吕澂：《华严宗——唐代佛家六宗学说略述之二》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 368 页。

的印度社会根源。在自然观方面，《华严经》展开了一幅一多变化、一即一切、一切即一、相即相入的宇宙图卷。在社会历史观方面，因为大乘佛教那个时期，社会阶级制度变化了，由原来的"四种姓"逐渐分化阶层到千种以上，故而他们主张人类的平等，反对歧视，彻底消灭阶级间不平等的现象，具有革新的力量。而吕澂认为，华严宗对《华严经》进行阐释时，根本忽略了《华严经》在印度的社会环境，导致了对《华严经》的歪曲，走到了与革新相对的保守的一边。当然，这种解释也是一家之言了。有一点，值得肯定的是他区分了《华严经》与华严宗，认为两者不能完全画等号。

当然，吕澂这样的评价也或许更多是吕澂的个人推想。可见的《华严经》经文内容是重重无尽的佛化世界图像的建构，但似乎很难从中直接听到那种呼吁打破阶级和种姓制度的平等声音。如果说阶级性的话，一定要联系到《华严经》所传播的社会背景和吕澂所处的时代特征来考察了。

而《华严经》输入中国后，碰到了周末隋初流行一时的《起信论》，正当佛教一再受到破坏而重新抬头的时候，吕澂据此认为为了巩固经济方面共同的利益，华严宗的佛教徒和官方相结合，从而采取保守的途径"归元还净"，《起信论》的思想具有那种肯定现实基础的价值，所谓"清净本然"。而"归元还净"、"清净本然"就是典型的"性觉"思想，只要反求本心、一切具足就好了，对于社会阶层不平等的现象，甚至都不要去理会。吕澂确实看到了佛教宗派与社会利益相结合的现象，例如天台智者与隋王朝的合作，北宗神秀、华严宗法藏、唯识宗玄奘与唐王朝的合作都是事实。

吕澂对于华严宗的法界缘起性觉说进行批评时，与唯心论联系在一起。在吕氏看来，性觉思想与唯心说本是一家，他指出华严宗必定走向了彻底的唯心论，他在《华严宗》这篇文章中说："这样彻头彻尾的唯心思想，虽然在《华严》中没有明文，但是贤首受到慈恩宗以及《起信论》等的影响，就走向了这样的极端。"①

该篇文章的写作时间是1954年，国内马克思主义研究思潮高涨，吕澂可能接受了唯物、唯心二元对立论的观点在佛学理论上的运用。如果说华严宗是唯心论哲学，那么唯识宗在吕澂看来属于唯识论哲学，而非像华严宗那样构建一个形而上的心本体，他特别反对这种具有觉动性的本体模式。唯识宗的

---

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第199页。

"心"是第八识阿赖耶识之心,与印顺所说的如来藏系佛学"真常唯心"有着截然不同的旨趣。在吕氏看来,贤首宗的"无尽缘起"说把佛家所讲的缘起归结于佛境,这一切都是出自想象,此佛境当然归结于华严宗的"唯心"说,其"一真法界",即与《起信论》的心真如同归一趣,而与唯识学的"阿赖耶识"缘起诸法的缘起理论是不同的。《华严经》有一句著名的话叫"三界唯心",后世瑜伽一系的论著时常引用它,好像唯心思想本来就发生于《华严》似的。吕澂认为按照世亲《十地经论》的解释,此"唯心","应当就'心'即人们意识的统一状态所谓'阿赖耶'的部分去着眼,这并不是说由心显现一切或随心变现那样的唯心"①。在吕氏眼里,他批驳"唯心"说,仅针对"唯真心"说,而不是"唯识"说,他要为唯识说保留余地。

以上是吕澂对华严宗缘起哲学进行总的批判,下面试图从宗派创始人的角度进行分析。吕澂首先批评了华严宗的实际创始人法藏,接着批评了宗密等人。他对法藏批评还是与性觉思想联系起来,而其核心在于"如来藏缘起"说,他说贤首宗法藏说:"将性觉之说和有关如来藏的经论联系在一起,建立了'如来藏缘起'的理论。后来还将《楞伽经》、《起信论》以及《法界无差别论》等,总判为'如来藏缘起宗'。"②

值得注意的是法藏的判教理论,"如来藏缘起宗"的说法可见于法藏的《大乘法界无差别论疏》,有四宗:一、随相法执宗;二、真空无相宗;三、唯识法相宗;四、如来藏缘起宗。③ 吕澂认为法藏的判教有问题,这个问题归结于法界缘起思想,与中土其他宗派——天台、禅宗的性觉说声气相投。当然,内学院他们不承认"如来藏缘起宗"的说法。

对华严宗"性觉"思想的批评与《起信论》分不开。而恰恰是《起信论》与中国佛学的关系甚为密切,与天台、华严、禅宗都有千丝万缕的联系。华严宗宗密就采用了《起信论》"真心缘起"思想,或者"一心开二门"的构架来解释华严的教门和观法。吕澂《试论中国佛学有关心性的基本思想》中提到宗密

---

① 吕澂:《华严宗——唐代佛家六宗学说略述之二》,《中国佛学源流略讲》,中华书局 1979 年版,第 366 页。

② 吕澂:《试论中国佛学有关心性的基本思想》,《吕澂集》,中国社会科学出版社 1995 年版,第 107 页。

③ 参见(唐)法藏:《大乘法界无差别论疏》,《大正新修大藏经》第 44 册 No. 1838,财团法人佛陀教育基金会 1990 年版,第 61 页。

的三种禅法和三种教说“这些足以代表中国佛学的，一讲到心性来，莫不贯穿着《起信论》中所表现的性觉思想。”①

宗密对三种禅法和三种教说判摄，出自于其著名的《禅源诸诠集都序》，曰：“禅三宗者：一、息妄修心宗；二、泯绝无寄宗；三、直显心性宗。教三种者：一、密意依性说相教；二、密意破相显性教；三、显示真心即性教。”②根据张春波先生的考证，就第一种而言，大致上，宗密以“息妄修心宗”与“密意依性说相教”中的“将识破境教”相配，前指神秀一系的北宗，后指唯识宗。第二种，宗密以“泯绝无寄宗”与“密意破相显性教”相配，前者在指向上有争论，任继愈先生认为：“这一派的主要代表人物是惠能的嫡传弟子们。”③张春波根据宗密在《中华传心地禅门师资承袭图》的说法，认为“泯绝无寄宗”是牛头宗，“密意破相显性教”指三论宗人。第三种，以“直显心性宗”与“显示真心即性教”相配，前指荷泽神会一系，后指华严宗人。④ 宗密认为最高的是南宗慧能、神会一系的禅法和华严宗的教理，这可算中国佛学的极致代表了。

吕澂认为宗密采用“《起信论》之说为总纲，刊定了当时所有的三种禅法和三种教说的地位”⑤，这显然是夸大了《起信》性觉思想与禅宗的关系。不可否认，宗密对《起信》非常推崇，在《禅源诸诠集都序》中还借用《起信》的“一心二门”模式构建了一个阿赖耶识月体纳甲图。但是，搜寻《禅源诸诠集都序》全文，《起信》只与禅门第三种“直显心性宗”、“显示真心即性教”有最亲密的接触。宗密说的“显示真心即性教”指华严宗一系，“直显心性宗”指南宗慧能一系，因为他把华严和禅合在一处讲，故而后人把宗密禅称为“华严禅”。

除此之外，宗密还援引了《圆觉经》等经来发展自己的学说，而该类如来藏系经典正是性觉说的源头和理论根据，吕澂说：

---

① 吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 105 页。

② （唐）宗密：《禅源诸诠集都序》卷上，《大正新修大藏经》第 48 册 No. 2015，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 402 页。

③ 任继愈：《禅宗哲学思想略论》，《汉唐佛教思想论集》，人民出版社 1981 年版，第 136 页。

④ 参见张春波：《宗密》，赵宗正等编：《中国古代著名哲学家评传》（续编三），齐鲁书社 1982 年版，第 103—112 页。

⑤ 吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 105 页。

宗密,又进一步把学说扩展了。除运用《起信论》之外,还援引了《圆觉经》。……这样使教宗统一了起来,纯是由于对心性本觉的论点加以扩大的结果。①

宗密最推尊的是《圆觉经》,因为《圆觉经》既然是以"经"的形式出现的,就比"论"更具有权威性。宗密一生中,为这部佛经作了很多疏。宗密也就把《圆觉经》作为统一教、禅的依据。他认为,南宗与华严宗两家都跟《圆觉经》相通。《圆觉经》的基本思想是承认人人皆有"灵知本觉的真心",用此"本觉真心"可以会通两家学说。遗憾的是,在吕澂看来《圆觉经》、《楞严经》是伪作,是根据《起信论》的思想炮制出来的,但唐代人并不知道,宗密当然无从知晓了。

对华严宗宗密"性觉说"料简的根本分歧处,"这一解析无异于上文谈到的性寂和性觉之分,也可用来说明中印佛学有关心性的思想异点之所在。"②宗密实际上已经提出了空宗与性宗的差别,空宗"以诸法无性为性",性宗则"以灵明常住不空之体为性"③。而吕澂则进一步指出这也是中印佛学的分际点。黄河选编《佛家二十讲》里,把吕澂的一篇《试论中国佛学有关心性问题的基本思想》更名为《性寂与性觉》。吕澂行文的目的还是很明显的,即要对华严宗、乃至整个中国佛学"性觉"的观点持批评态度。

总的说来,吕澂对华严宗的"法界缘起"性觉说是拒斥的。华严宗的本觉思想,具有中国佛学的真心能缘生诸法的动态本体和宇宙发生论的嫌疑,吕澂就是要破斥此绝对的理法界的形而上学,从自然观乃至延伸到社会历史观,从所宗经论到教观,从华严宗宗派创立到宗派人物,吕澂对驳斥华严宗学都是不遗余力的。不过,华严宗也不像吕澂说的那样一无是处,现代新儒家方东美认为华严宗的法界缘起"不仅仅笼罩一切理性的世界,而且可以说明这个理法界才是真正能够说明一切世俗界的事实构成。然后才能形成事事无碍法界,

---

① 吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局1979年版,第203页。

② 吕澂:《试论中国佛学有关心性的基本思想》,《吕澂集》,中国社会科学出版社1995年版,第106页。

③ 吕澂:《试论中国佛学有关心性的基本思想》,《吕澂集》,中国社会科学出版社1995年版,第106页。

成立一个广大无边的、和谐的哲学体系"①。我们更应该看到华严宗无尽缘起性觉说带来的积极价值。

二、考华严宗学导源于唯识古、今学

华严宗思想的来源是唯识学，这从华严宗的祖师法脉传承中可见其端倪。华严初祖杜顺虽然有争论，但按照吕澂的解释，其"法界"思想明显受到唯识宗的影响，另外，智俨、法藏等也受到唯识古学、今学的影响，甚至可以说，整个华严宗学的源头在于唯识学。吕澂在《华严宗——唐代佛家六宗学说略述之二》(1954 年 7 月 20 日—8 月 20 日改正稿)、《中国佛学源流略讲》中有详细探讨。

华严宗的法界观来源于唯识学之法界境界观。吕澂对华严初祖杜顺生平著述提出疑问，在 1954 年所撰的《华严宗》一文中开篇就对杜顺所作的《法界观》、《五教止观》提出质疑，尤其是《法界观》的本文，夹杂在法藏所著的《华严发菩提心章》里边，经过澄观、宗密二人的疏解，方才阐明出来。至于内容，更看出与唯识经论的关联了。他说："华严宗思想的真正来源，一部分属于慈恩宗，可毋庸怀疑。"②

这个论点是值得关注的。因为杜顺撰写《法界观》时，或许可以说他是沿袭了《庄严经论》、《佛地经论》等唯识类经典的理论，但是，杜顺的年代，应早于玄奘，更比窥基要早得多。那么，又怎么可以说华严宗思想属于慈恩宗呢？如果理解成华严宗思想的真正来源一部分属于慈恩宗所依的经论，那么，这大概就是吕澂的意思。慈恩宗的学说就是东土大唐玄奘系唯识今学，而华严宗另一部分思想来源在中国是南北朝时期的唯识古学。智俨不仅从玄奘唯识今学那里吸取了营养，还与唯识古学摄论师、地论师都有交涉。吕澂说："唐初，与玄奘同出于摄论师法常门下后来又专精《华严》的有智俨……从这些著作中，还看到他吸收了玄奘的新译来丰富了自己的学说。"③

智俨著作有《搜玄记》、《华严一乘十玄门》、《五十要问答》、《孔目章》等。

① 方东美：《华严宗哲学》上册，黎明文化事业公司 1981 年版，第 413 页。

② 吕澂：《华严宗——唐代佛家六宗学说略述之二》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 354 页。

③ 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 191 页。

从这些著作中，看到他吸收了玄奘的新译来丰富了自己的学说。这里，不去详细地考证其与唯识今学思想的具体渊源关系，虽然不能确定智俨的思想一定来源于唯识学，但吕氏提出的“丰富”一词还是精确地点明了唯识学与华严宗学的微妙关联。实际上，更早，智俨与玄奘似乎有同窗的关系，他们都同出于摄论师法常门下。智俨又从地论师慧光所著的《华严疏》里体会到了《华严经》“别教一乘”和“无尽缘起”等道理。通过吕澂的叙述可以发现，智俨与摄论师和地论师都有学习和交往。

吕澂在描绘智俨创立的“五教”说的来源时，就更加清晰了，认为其思想的源头活水有二：一是来自摄论学派；二是来自地论学派。① 华严宗从南北朝地论学派中汲取营养是毋庸置疑的。因为华严宗尊奉《华严经》，而南北朝唯识学地论师，菩提流支等将《华严经》中心部分《十地品》的世亲释论《十地经论》传译过来，一时支配着北方的佛学思想，华严宗不可避免地要从地论学派（后分为南北二派）中汲取源泉。例如法藏参加过日照（地婆诃罗）、实叉难陀、提云般若等译师的翻译工作，这些译师都翻译过与《华严》有关的经论，例如实叉难陀翻译过八十卷新译《华严》，日照与提云般若翻译过小品《华严》，而法藏肯定是吸纳了他们中的一些教义。

法藏与唯识古学、今学都有密切的关联。而唯识古学在南北朝有菩提流支系的地论学和真谛系的摄论学。今学指玄奘系唯识学，在印土为护法系唯识今学系统。而无论古学、今学，他们的论著依据还在于无著、世亲的《摄大乘论》、《十地经论》等等。

第一，法藏华严思想中折射出的唯识古学义理。法藏的“缘起”思想可以说是中心，他在《一乘教义分齐章》中，分成四门：一、三性同异门；二、因门六义门；三、十玄无碍门；四、六相圆融门。“一乘别教”是贤首宗的标志，判为最高经典《华严经》。四门中第一、第二门是构成“缘起”说的原理；第三、第四门是构成“缘起”说的内容。

“三性同异门”和“因门六义门”是来源于摄论师的，吕澂说：“法藏开‘三性门’贯通了真妄，又开‘六义门’指出缘起法相即相入的关系，以此奠定了他们的无尽缘起的理论基础。这些思想都是从摄论师学说中吸收来的。”②法藏

① 参见吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 193 页。

② 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 197 页。

的“三性异同”，吸纳了唯识学的《摄大乘论》“遍计所执性”、“依他起性”、“圆成实性”的三性说，提出了三性同一、三性一际无异的说法。“因门六义”也出自《摄大乘论》，《摄论》有种子六义，法藏采取了这六义的说法，更用体之有空、用之胜劣、待之有无三类加以区别，阐释了新六义说。“三性说”与“种子说”都是唯识学的标志。从中，还是能搜寻出一些线索，发现法藏研习了唯识学典籍《摄大乘论》，以及采纳了摄论师的某些观点。

“十玄无碍门”和“六相圆融门”来源于地论师的说法，吕澂说：“‘十玄无碍，六相圆融’，两门是说明无尽缘起内容的。法藏的六相说是继承了地论师的说法。”①法藏的“十玄无碍”和“六相圆融”无尽缘起内容，在吕澂看来，又出自于南北朝的地论师。地论师的《十地经论》云十地，以“十”为范式。我们知道，《十地经论》源出于对《华严经·十地品》的阐释。《华严经》中到处所说的“十对”，例如：教义、理事、境智、行位、因果、依正、体用、人法、逆顺、感应。这十对之间又互相包含，互相反映。法藏在此基础上提出了“十玄无尽”的说法。“十玄”是：性相、广狭、一多、相入、相是（即）、隐显、微细、帝网、十世、主伴。而“六相圆融”也出自于地论师。《十地经论》一开始解释初地时，就用“六相”来说明经文每十句的关系和理解每种十句的内容。“六相”分为三对：“总别、同异、成坏”。法藏得到启发，把这一格式总结出六相三对的哲学范畴——全体与部分、一与多、一与一切等关系大都不出乎六相的范围。

第二，法藏“法界”圆融思想，不仅仅受到南北朝唯识古学的影响，而且来自于玄奘唯识宗，即唯识今学。华严宗因袭了玄奘唯识宗的理论这一观点是否成立呢？吕澂据《续高僧传·法藏传》说，法藏参加了玄奘的翻译，而且不满玄奘新译理论愤然退场。那么，既然道不同，又何谈教义承袭？不过，吕澂认为这仅是“传说”，他认为玄奘逝世的时候，贤首才二十二岁，如果参加玄奘的初期翻译，不过是个十来岁的青年，是“华严宗人的饰辞，用来掩盖本宗因袭慈恩家理论的形迹罢了”②。

关于法藏退出玄奘译场一事，并非是吕澂说的那样记载在道宣的《续高僧传·法藏传》，而是在赞宁的《宋高僧传》。《宋高僧传》言：“属奘师译经，

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 197 页。

② 吕澂：《华严宗——唐代佛家六宗学说略述之二》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 353 页。

始预其间,后因笔受、证义、润文见识不同而出译场。"①暂且不论法藏与玄奘究竟是否属于同一时代,或者法藏晚于玄奘的年代。但是,还是能看出法藏的华严宗学与玄奘的唯识今学的某种相似程度,佛法本是一味的,因契机、契理不同,而见解也不同,这也是为什么会产生那么多宗派的缘由所在。吕澂说道:

> 法藏在对它作解释时,还贯穿了理事的关系,即从个别的事来看,可以有不同,而从理来说,则是圆融无碍,在"一"中便包含了"多"。这是他们对《华严》的说法。其实这种思想,大部分取自天台、慈恩,并不全是新鲜的。例如,把道理(理)、实理(事)等概念同真如、法界相联系,就是玄奘翻译时才固定下来的(以前也谈理,但不确定)。玄奘把真如固定为理体,把法界固定为法性。②

理、事关系作为哲学的一对范畴,最常见的还是在华严宗学里,华严宗经常说"理法界"、"事法界"、"理事无碍法界"、"事事无碍法界"等等。现代新儒家方东美就认为佛经哲学是世界哲学最高峰,而华严宗哲学则是中国大乘佛学圆融思想的巅峰,大致也就是从其所具备的理事体用论和圆融无尽缘起现象论展开的哲学构架而言的。理事关系,从某种程度上,又与中国哲学的道器、理气、性相、体用、一多、本质与现象、形而上与形而下等等哲学范畴模式有着异名同实的意涵,不过在特定的语境和文化视域之下,这些范式所包含的意义还是不尽相同。所以,把道理(理)、实理(事)等概念同真如、法界相联系,到玄奘翻译时才固定下来。玄奘把真如固定为理体,把法界固定为法性。例如真如义,在魏译《楞伽》、《起信》系统里,真如为心真如义,即属于心体范畴。所以,唯识古学、乃至华严宗学一直秉承了这样的诠释学方法。但是,到了玄奘这里,玄奘把真如固定为理体,即所谓的道体,或者事相之体。在古学、华严宗学那里,真如属于主体之本体;而在今学这里,真如属于客体之本体。因为,玄奘的今学系统,更具概念的精确化,心体范式本有八识之智、正智等等,真如

① (宋)赞宁等:《宋高僧传》卷5,《大正新修大藏经》第50册No. 2061,财团法人佛陀教育基金会1990年版,第732页。

② 吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局1979年版,第192页。

似乎没有单独作为心体存在的必要，这样一来，更有利于理解。

另外，法藏判教"十宗"说采取了唯识宗的观点，吕澂指出法藏，"他还就'理'方面，由教开宗，详分为十。……法藏的这种分法，也是采取慈恩、窥基的方式。窥基早就把佛教开为八宗，即此中的前八种，六种的名称完全相同，后两种窥基叫作'胜义皆空'（指般若言），'应理圆实'（指瑜伽言），名称虽异，内容还是一样。"①法藏关于十宗的判教，见于其所著的《华严一乘教义分齐章》。不可否认，法藏的判教与慈恩宗窥基的判教还是有关联。窥基在《〈妙法莲花经〉玄赞》中把佛教开为八宗，不过法藏说的最高教义"圆明具德宗"，指"如别教一乘主伴具足无尽自在所显法门是也"②，别教一乘为《华严经》。而窥基的"应理圆实"指瑜伽言。法藏虽然吸纳了唯识宗的学说，但就最高教义的判摄而言，当归于华严宗学。

以上是讲教义，最后法藏的观法也是值得注意的。因为说"教"离不开"观"，教、观不二，教理都要落实到观行上来，佛法是实践的学问。如果吕澂要把华严宗的观行也与唯识学的观行联系起来，那么，吕氏"回归"的意向才可以建立起来。吕澂考证认为华严宗的"十重唯识观"来源于唯识宗"五重唯识观"，他在《中国佛学源流略讲》中讲道：

> 所谓"十重唯识观"，则是吸收慈恩宗五重唯识观再加上四法界观拼凑而成。这样彻头彻尾的唯心思想，虽然在《华严》中没有明文，但是贤首受到慈恩宗以及《起信论》等的影响，就走向了这样的极端。③

"十重唯识观"与"五重唯识观"的关系，吕澂在其撰述的《华严教义章略解》中有详细的交代。他认为华严宗的"十重唯识观"是"受到慈恩宗五重唯识说的启发而总结出来的，其中许多只是名目与慈恩宗的不同，内容完全相同"④。法藏的"十重唯识"观，见于《华严经探玄记》，华严宗对"十"的数字情有独钟，"十"构成了哲学范畴论。"十重唯识观"不仅具有从殊相、个别、具体

---

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 193 页。
② （唐）法藏：《华严一乘教义分齐章》卷 1，《大正新修大藏经》第 45 册 No. 1866，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 482 页。
③ 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 199 页。
④ 吕澂：《华严教义章略解》，《五台山研究》1993 年第 1 期，第 13 页。

中提炼出来的共相、一般、抽象,在宗教里,更体现了修学实践的理论根据,并依此理论进行实际操作的工夫法门。这种观点,确实有线索和证据可寻。《法苑义林章》有五重唯识说:一、遣虚存实识;二、舍滥留纯识;三、摄末归本识;四、隐劣显胜识;五、遣相证性识。[①] 如果对照一下法藏的“十重唯识观”与窥基的“五重唯识观”,会发现除了融入了四法界(理法界、事法界、理事无碍法界、事事无碍法界),它们的内容很多是一致的。窥基受学于玄奘,玄奘在印度从学于戒贤,戒贤与护法唯识今学有师承法脉关系。

总而言之,吕澂意图把华严宗学回归到唯识学上来,虽然华严宗的祖师们与南北朝的唯识古学摄论师、地论师有交往,但吕澂对古学并不满意,不过古学所尊奉的经论如《摄大乘论》、《十地经论》,内学院同样也要奉行,就像华严宗人也要研习唯识古学、今学的学说一样。而吕澂真正想要做的工作就是把华严宗学乃至整个中国佛教如来藏学、性觉说的系统回溯到大乘唯识学中去,当然今学是唯一评判的尺度。只是古学在与华严宗人的交涉中也发挥了重要的作用。

第三节　唯识学与禅宗思想关系的拒斥与回溯

吕澂对禅宗的禅法作出考辨,提出“五家三系”说,都是倡导“本觉”说。吕澂指出:本觉绝不能立。这五家分别为:慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能。其中,慧可、僧璨为一系,名为“楞伽禅”;道信、弘忍为一系,名为“起信禅”;慧能为一系,名为“般若禅”。“禅宗”是针对中国佛教而言,而“禅学”的概念更为外延化,吕澂考证认为禅学却是要溯源到印度佛教大乘唯识学。慧可、僧璨的“楞伽禅”为大乘瑜伽,原来是小乘上座化地部禅学,后来经无著、世亲改进而为大乘。道信、弘忍的“起信禅”同样源于大乘瑜伽学,《起信》依据魏译《楞伽》杜撰而成,可毕竟也属于唯说古学的一个派别。至于慧能的“般若禅”,在吕澂看来,源于唯识学祖师无著、世亲的《金刚经七句义释论》。吕澂对禅宗心性本觉说是持批判态度的,试图把禅学回溯到大乘瑜伽学,以唯识学为标尺

① 参见(唐)窥基:《大乘法苑义林章》卷1,《大正新修大藏经》第45册No. 1861,财团法人佛陀教育基金会1990年版,第258页。

来衡量禅学、禅宗的旨趣昭然若揭。

一、斥禅宗的“心性”本觉说

如来藏系佛学性觉说在禅宗可以说发挥到了极致，太虚就曾说过，中国佛学的特质在禅。如果把禅宗心性论的立论推翻了，如来藏系佛学最后的绊脚石也就搬开了，内学院对此项任务可谓不遗余力。吕澂在20世纪四五十年代撰写了一系列文章，例如，《〈楞严〉百伪》、《〈起信〉与〈楞伽〉》、《〈大乘起信论〉考证》、《〈起信〉与禅》等，从经典方面撼动禅宗的理论根基。期间，又撰述有《禅学述原》、《禅宗——唐代佛家六宗学说略说之三》、《试论中国佛学有关心性的基本思想》等文，驳斥禅宗的心性论思想中的心性本觉说。

实际上，吕澂对禅宗“性觉说”的批判，最早应是1943年与熊十力就“佛学根本问题”辩论开始的。近代佛教史上吕、熊二家的辩论事件，相当于佛教史上的鹅湖之会。在吕澂看来，印度佛学“性寂”才是“心性本净”的正解，中国佛学“性觉”是对本净的误解。他在《辩佛学根本问题》中说：“中土伪书由《起信》而《占察》，而《金刚三昧》，而《圆觉》，而《楞严》，一脉相承，无不从此讹传而出。”①

这些佛教经典很多属于如来藏系佛学禅宗所依据的根本典籍。针对《起信论》，吕澂就说过：“我们从典据的方面说，禅宗是佛学思想在中国的一种发展，同时是一种创作。在印度的纯粹佛学里固然没有这种类型，而它的基本理论始终以《起信论》一类的‘本觉’思想贯串着，又显然是凭借中国思想来丰富它的内容的。”②如果把这些经论证伪了，那么中国佛教包括禅宗的性觉说之根蒂也就拔除了。

至于《楞伽经》，更被奉为禅宗所依据的经典，禅宗中土初祖达摩传给慧可四卷本时，作为印心的标准。吕澂在《〈起信〉与〈楞伽〉》中说魏译本《楞伽》是错谬的。只承认宋译四卷《楞伽》并没有误，误的是禅宗的祖师们表面上奉行的是宋译《楞伽》，实际上却采纳魏译《楞伽》义理。例如，吕澂认为魏

---

① 吕澂、熊十力：《辩佛学根本问题——吕澂、熊十力往复函稿》，谈壮飞、罗照整理，《中国哲学》第11辑，人民出版社1984年版，第171页。

② 吕澂：《禅宗——唐代佛家六宗学说略述之三》，《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第381页。

译《楞伽》说如来藏不在阿赖耶识中,并立第九识,强析如来藏与阿赖耶识为二;而宋译《楞伽》如来藏名藏识(阿赖耶识),如来藏即阿赖耶识,为一。这又涉及心性"本觉"思想了。吕澂还在该文中认为《起信》有七个方面的证据,是根据魏译《楞伽》所创作,如果魏译本《楞伽》错谬百出,自然《起信》也靠不住了。吕澂的这种思想受到了欧阳竟无的影响,欧阳在1923年的《楞伽疏决》中就提出《起信》造伪根据在于对《楞伽》如来藏思想的错解。

还有《楞严经》,《楞严》也属于禅宗"性觉说"的源头之一。吕澂对《楞严》的批判可谓用力最深,他在《〈楞严〉百伪》开篇就谈到:"至于《楞严》一经,集伪说之大成。"①他在《新编汉文大藏经》中也把其列为"疑伪目"。吕澂对《楞严》的批判涉及考据和义理两个方面,他列举了一百零一条理由,涉及的内容甚多。主要有两个要旨:常住真心和如来藏缘起诸法问题。吕澂反对《楞严》别立一个"常住真心",似乎有这么一个绝对的形而上之本体的存在。印顺就把如来藏系佛学判为"真常唯心"说。另外,《楞严》说此元清净体"能生诸缘",一个"生"字属于觉动性,把一个动态的心本体说得活活泼泼。在内学院等人眼里,这往往会引起读者误解,与宇宙发生论联系在一起了。这两点都是原始佛教所反对的。

吕澂对禅宗"性觉说"及源头的考察集中见于《禅学述原》一文。1943年与熊十力的辩论意犹未尽,他紧接着就写了《禅学述原》。他认为以《起信》为代表的中国禅宗为"相似佛学"。"相似佛学"的提法,最早就见于此文。由吕澂提出的"相似佛学"与另一佛学界巨擘印顺提出的"变质佛法"对中国如来藏系佛学全面展开的批判,成为20世纪佛学史上最引人瞩目的事件之一。吕澂对禅宗的禅法作出详细的考辨,提出"五家三系"说。五家为:慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能。三系为:慧可、僧璨为一系,名为"楞伽禅",依据宋译《楞伽》,实际上却采纳魏译《楞伽》义理;道信、弘忍为一系,名为"起信禅",依据《起信论》;慧能为一系,名为"般若禅",依据《金刚经七句义释》。这三系禅法,都是倡"本觉"说,他概括道:"要之,本觉②绝不能立。"③

---

① 吕澂:《〈楞严〉百伪》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第370页。

② "本觉"原误刊为"自觉",见吕澂:《禅学述原》,《中国文化》1945年第1期,第15页。陈真如特别发文辨正违失,详见陈铭枢:《禅学述原辨正》,《中国文化》1946年第2期,第57—58页。

③ 吕澂:《禅学述原》,《吕澂集》,中国社会科学出版社1995年版,第117页。

就第一系慧可、僧璨的“楞伽禅”而言，吕澂认为慧可虽然对魏译《楞伽》不满，从而特举宋译四卷《楞伽》，但是却立“本觉”说，他说：

> 其说为害最烈者，乃在误解自觉一辞，即由误会《楞伽》以得自觉圣智为究竟而来。原义：自者，内也；觉者，触证也（觉犹见闻觉知之觉，身舌鼻三，触境方知，故谓触觉也），谓内触之智（离名言为内，亲证实相为触），离名言而能得实相，亦即是现证也。而慧可训为自性觉悟（谓此觉不待他），且有本来是觉之义在焉。①

关于魏译《楞伽》的错谬，吕澂在《〈起信〉与〈楞伽〉》一文中有详细的考证。在吕澂看来，就连慧可也不满意魏译《楞伽》了，而信奉宋译《楞伽》。实际上，关于慧可奉行宋译四卷本，并不像吕澂说的那样，完全是魏译十卷本义理上的两处错误（一、所缘；二、方便）②；而是源自于一段达摩传四卷本给慧可的公案，四卷本作为禅宗印心的实践根据和检验的标准。不过，按照吕澂的理解，即便慧可推崇宋译《楞伽》，慧可还是错解了宋译四卷本，错误当然是“心性本觉”说。吕澂的意思是说，慧可把宋译《楞伽》的“自觉”义理解为“本觉”了。吕澂认为，“自”指内，“觉”为触证的意思，亲证真如实相。吕澂所理解的“自觉”明显是用唯识学“智缘真如”来解释，而慧可说的“自觉为真珠”是误解了宋译《楞伽》，说自性觉悟，难免与“本觉”有关联。

关于第二系道信、弘忍的“起信禅”，吕澂认为《起信》来源于魏译《楞伽》，魏译《楞伽》自是错谬百出，那么《起信》更是伪作。他说：“此学③出生于《起信论》。论为中土相似佛学之鼻祖，依菩提流支所译《楞伽》异义伪撰之作。”④

吕澂在这里提出“相似佛学”的概念，并认为《起信论》为中土“相似佛学”的鼻祖。《起信》一书，托名马鸣所造，为中国人所撰述。实际上，关于《起信》的作者、成书年代等问题，历来争议不断，学术界对此也颇有不同意见，教界人士还是有很多人很推崇《起信》。从另外一个层面亦可反映出，《起信》对

---

① 吕澂：《禅学述原》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 111—112 页。

② 参见吕澂：《禅学述原》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 110—111 页。

③ 此学，指道信、弘忍的“起信禅”。

④ 吕澂：《禅学述原》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 112 页。

中国佛教界乃至中国哲学的影响。吕澂说的《起信论》云“依如来藏心而有阿赖耶识”，源出于真谛译《起信论》原文“心生灭者，依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合非一非异，名为阿梨耶识”①。这大概与魏译《楞伽》的教义很相似，魏译确实有“如来藏不在藏识（阿赖耶识）中”这种说法，在前面章节中都有所交代。如果如来藏心（清净本心）一旦从阿赖耶识（染净凡夫心）中独立出来，似乎就有悬挂一个形而上本体的嫌疑，这是“本觉”思想的关键所在。

另外，吕澂认为东山法门受到《起信》的影响在于“一行三昧”的禅法，其观点也是值得再探讨的。“一行三昧”最初出于《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》，倡导以专念佛号（一行）入三昧，念念相继，于是念中得见过去、现在、未来诸佛。可见，《起信》究竟与东山法门有多大关联还是很难说清楚的。

关于第三系慧能的“般若禅”，吕澂认为源于《金刚经七句义释论》，而《金刚经七句义释论》是印度瑜伽行派无著、世亲所作，与唯识学有莫大的关联。不过，他认为慧能禅仍是“本觉”思想，需要澄清和批判。

慧能的禅法着实与《金刚经》有联系，《坛经》记载，慧能初闻《金刚经》“应无所住而生其心”即开悟。黄梅五祖就叫人读诵《金刚经》，慧能大概是承接了这样的传统。胡适还考证说，“慧能、神会的革命，不是南宗革了北宗的命，其实是一个般若宗革了楞伽宗的命。”②当然这也是一家之言了。需要注意的是，慧能即使倡《金刚经》的话，是不是就可以说“船若禅”是来源于《金刚经七句义释论》呢？吕澂之所以作出如此论断，是因为他宗于唯识学的立场，并把禅学溯源到大乘瑜伽学来判别的，这将在下面章节中作出讨论。至于慧能的“菩提（心）本自性，起心（念）即是妄”，源自《坛经》的一首长颂“菩提本自性，起心即是妄”③。吕澂把该段偈颂诠释成“自性本觉，起念成妄，返本即是，别无巧妙”，认定它“其实仍是本觉思想”④。禅宗心性本觉思想是寻求“返本”的路线，这里的“返本”是反求本心的内证功夫，与返回到印度佛学中

① 《大乘起信论》，（梁）真谛译，《大正新修大藏经》第 32 册 No. 1666，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 576 页。

② 胡适：《楞伽宗考》，《胡适集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 195 页。

③ （元）宗宝编：《六祖大师法宝坛经》，《大正新修大藏经》第 48 册 No. 2008，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 351 页。

④ 吕澂：《禅学述原》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 116 页。



寻求寂灭性的“返本”概念不同。也就是吕、熊二家在讨论“佛学根本问题”时，说“闻熏”与“返本”的两种体证方法。熊氏大致上借鉴了中国佛教尤其是禅宗的性觉说，名为《新唯识》，实则批判唯识，对空宗颇有好感，其援禅入儒，属于“顿”超式；而吕氏接上了护法、玄奘唯识今学的法脉，属于“渐”进式。

关于中国佛学属于“心性本觉”思想，吕澂在其所作的《试论中国佛学有关心性的基本思想》（原载于1962年6月6日《光明日报》）一文中表述得更加明确了。他说：“印度佛学对于心性明净的理解是侧重于心性之不与烦恼同类。……因此形容心性为寂灭、寂静的。这一种说法可称为‘性寂’之说。中国佛学用本觉的意义来理解心性明净，则可称为‘性觉’之说。”①吕澂把中国佛教定为“心性本觉”的说法是符合中国佛学特色的，但是他把印度佛学“心性本净”理解为“心性本寂”的说法，还是值得商榷的。不管怎么说，吕澂的提法仅是一家之言。

而禅宗对于中国佛教而言，更是心性本觉说的代表，吕澂说：“在禅宗方面，自南宗畅行以来，更是围绕着性觉的思想作出种种机用的发挥。”②吕澂认为禅宗的“即心即佛”、“本来是佛”、“平常心是道”等禅门唯心旨要伴随着机锋、棒喝等活活泼泼的修学点拨方式，都要联系性觉思想才能解其真意。后期禅宗更是具有浓厚回归道家、玄学的意趣，似乎“一切现成”，泛化了心性论和法性论之间模糊的界限，也把动态心体的张力拉弹到了极致。难怪印顺认为含有道家风骨的牛头禅是“中华禅”的代表。就连胡适倍加青睐的荷泽神会的南宗禅，到了宗密那里，“宗密非常喜欢引用神会的一句名言：‘知之一字，众妙之门’”③，充满了老庄的玄理意韵。故而，吕澂认为后期禅宗“又不期然成为一种神秘主义”④。

实际上，吕澂对禅宗的负面指控是需要小心考量的。例如，魏译《楞伽》的义理本属于唯识古学这一系了，也就是说吕澂对宋译《楞伽》的解读，更多以唯识今学的理论来融摄，试图把《楞伽》从通常人所认同的禅宗旧标签，换

---

① 吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第105页。

② 吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第108页。

③ 胡适：《禅学指归》，北京联合出版公司2012年版，第43页。

④ 吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第108页。

成法相唯识的新标签。魏译《楞伽》与其说是谬误,不如说是各有学派渊源不同。还有《楞严经》,无论是古代还是近现代,推崇、信奉《楞严》者仍然占据多数。虚云就叫人熟读《楞严》,圆瑛四十余年研习《楞严》,著有《楞严纲要》、《首楞严经讲义》等。太虚作"唯识"与《楞严》的会通。还有人出来反驳伪作一事,愍生就著《辩破〈楞严百伪〉》一书分条析理针对吕澂而作。不可否认,禅宗经典的真伪问题及其独创的思想,并不妨碍禅宗在中国佛教中大放异彩,为中国哲学、中国文化添上了重彩的一笔。

二、定禅学渊源于大乘唯识学

"禅学"是一个很宽泛的概念,若从狭义来讲,禅学指的就是禅宗。这里有必要作出区分:"禅宗"是针对中国佛教而言,"禅学"按照吕澂的观点却是溯源到印度佛教大乘瑜伽行派。吕澂对禅宗持批判态度,试图把禅学回溯到大乘瑜伽学,以唯识学为标尺来衡量禅学、禅宗,这是以吕澂为代表的内学院一系佛学最大的特色。

吕澂在《禅学述原》中认为三系禅学(楞伽禅、起信禅、般若禅)均出自于大乘唯识学。吕澂考订这三系分别是:"楞伽禅"一系为慧可、僧璨,依据《楞伽》;"起信禅"一系为道信、弘忍,依据《起信论》;"般若禅"一系为慧能,依据《金刚经七句义释论》(无著《金刚经论》)。

吕澂的说法,并不是没有根据的。禅宗所奉的主要经典《楞伽经》也是唯识学"六经十一论"之一。两宗供奉一部经,也足以可见禅宗与大乘瑜伽学的微妙关联。楞伽禅,依据则为《楞伽》、《胜鬘》,两经均谈"如来藏",吕澂用《春秋三传》对《春秋》来比附《楞伽经》对《胜鬘经》。至于起信禅所凭借的《起信论》在吕澂看来抄袭于魏译《楞伽》而作。最后,般若禅在于无著的《金刚经论》。所以,吕澂感慨道"三系之原,皆在印土大乘瑜伽学"①,只不过是"仿佛"瑜伽学而已,仿佛唯识与真唯识自然是天壤之别。

吕澂在 1954 年所撰的《禅宗——唐代佛家六宗学说略述之三》中进一步交代了中土禅宗思想的源流,认为其大致有三支:开始是"楞伽禅";而后是"起信禅",最后是"般若禅"。他认为虽然在鸠摩罗什时,翻译了《坐禅三昧

---

① 吕澂:《禅学述原》,《吕澂集》,中国社会科学出版社 1995 年版,第 109 页。

经》、《达摩多罗禅经》等，但很多是念佛法门，到了南朝刘宋求那跋陀罗翻译了四卷《楞伽经》，“列举愚夫所行禅、观察义禅、攀缘如禅、如来禅四种名目，而以具备自觉圣智内容的如来禅为止观的最高层，契合于‘如来藏心’（这在《楞伽经》里看成真如异门）的攀缘如禅作它的阶梯，这样直截指示佛家实践的究竟和源头，便启发了当时讲究禅法的人去另辟蹊径。中国禅宗的思想即导源于此”①，而弘扬“楞伽禅”的楞伽师就是禅宗史上通常而言的“楞伽师”慧可、僧璨。胡适称之为楞伽宗，宗派含义当然是不能成立的，楞伽师是恰当的称谓。说他们是“楞伽禅”，因为他们都是拿相传是达摩所托付的四卷《楞伽经》作为实践的印证。而后，禅宗的禅风又发生了变化，“起信禅”又兴盛起来，不久又被“般若禅”所取代，“后来三四传的道信、弘忍师弟受到《起信论》的影响，提出了‘一行三昧’之说，似乎趋向转变，更接近《般若》的思想，其实《起信论》的最后根据依旧是在魏译《楞伽》的异义上面的。只是被看作得着真传的慧能才改变主张，用《金刚般若经》为正宗”②。慧能一大特色是不识字，故而有“不立文字”的说法，因为《金刚经》比《楞伽经》、《起信论》更简明扼要，所以，禅风变得更直白单纯，也是合乎情理的。在吕澂看来，般若禅流行起来还有一个原因，就是无著的《金刚经论》被翻译了过来，“另方面，也由于当时有了无著的《金刚经论》这一种新注被译家介绍过来，改变了佛家一向对于禅的看法，而将禅的意义扩大了，不一定要静坐敛心才算禅，就在平常的动作云谓里，都可以和禅打成一片。慧能禅法的新主张，无不受着这样理论影响之处”③。

就吕澂对三系禅法划分的界限来看，疑点颇多。吕氏认定的道信、弘忍东山法门的“起信禅”究竟在多大程度上成立呢？《起信论》对禅门的影响有多少还值得进一步讨论。弘忍教人读诵《金刚经》，显然东山法门并不排斥般若禅。另外，与南宗慧能对立的北宗也很推崇《楞伽经》，按照胡适的理解，北宗楞伽宗所奉的代表经典是《楞伽经》，而非《起信论》。

---

① 吕澂：《禅宗——唐代佛家六宗学说略述之三》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 369 页。

② 吕澂：《禅宗——唐代佛家六宗学说略述之三》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 369—370 页。

③ 吕澂：《禅宗——唐代佛家六宗学说略述之三》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 370 页。

吕澂认为，慧可、僧璨的“楞伽禅”为大乘瑜伽，原来是小乘上座化地部禅学，后来无著、世亲改进而为大乘。化地禅学，源于《解脱道论》。如何化地而为大乘瑜伽？吕澂认为：

> 凡此具见于《道论》。如何而化为大乘瑜伽耶？此有二法门：一离影像，二住实相。由此二种法门，则转为大乘矣。小乘住影像，影像遂为其弊；大乘善用影像，乃能去影像而住实相。《楞伽》一经，即诠此二法门，名之曰真如禅、如来禅也。①

影像、实相，以如来藏藏识为依据而立。如来藏思想较早应见于如来藏系经典，如《胜鬘经》，说佛性即如来藏。后来《楞伽经》出，一种观点认为《楞伽》是调和如来藏和藏识（阿赖耶识）两者的矛盾关系。总之，《楞伽》与《胜鬘》还是有很大关联的。在吕澂看来，宋译《楞伽》的译者求那跋陀罗，就受到南天竺本《胜鬘经》的影响，应属于南传瑜伽。而魏译《楞伽》在他看来自是错谬百出，不过，北魏菩提流支及地论师和南梁真谛及摄论师，在学派传承上均属于唯识古学。吕澂虽然站在玄奘唯识今学的立场来判摄其他佛学，但他也承认学派的渊源不同，早年在《论〈庄严经论〉与唯识古学》中就说：“今谓无著世亲之学，存于难陀等及真谛所传者更多，寻绎真谛等译籍更易得其实在。此不关译文之精当与否，彼此各有学说渊源，实不容轻相是非也。”②这里，需要提及的是，无著、世亲如何把化地禅学转化为大乘瑜伽的，吕澂并没有交代得很清楚。不过，他把经典回归到大乘唯识学的学术路向是很明显的。

鉴于学派渊源，吕澂认为道信、弘忍的“起信禅”同样源于大乘瑜伽学，《起信》依据魏译《楞伽》杜撰而成，魏译《楞伽》虽然翻译错谬，可毕竟也属于唯识古学的一个派别。

关于《起信》的来历，吕澂在《〈起信〉与禅》一文中，还有更详细的探讨。如其所说，实际上隋唐时代的慧远、太贤、元晓、法藏等，到明末的德清、智旭，还有日本学者，很多人认为《起信》是宗于魏译《楞伽》所作的。在他看来，魏

---

① 吕澂：《禅学述原》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 110 页。

② 吕澂：《论〈庄严经论〉与唯识古学》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 87 页。



译《楞伽》相对于宋译《楞伽》来说，有三个方面的异义①：一、误解名义；二、妄删文句；三、传抄错简。总之，吕澂认为，道信、弘忍所奉《起信论》来自于《楞伽经》，《楞伽经》也是唯识学所奉重要经典之一。

至于慧能的般若禅，在吕澂看来，源于《金刚经七句义释论》。他说：

> 此只慧能一家，其学之源，在《金刚经七句义释论》。其论尝盛弘于那烂陀寺，乃瑜伽解释般若者，且非理论泛说，而以实践次第为据训。《般若》汪洋，践行无凭，无著、世亲师弟取法海一滴《金刚般若》（原文仅三百颂）以为发凡，合为一书，名《金刚经七句义释论》。②

那么无著、世亲的《金刚经七句义释论》又是如何影响到慧能的？吕澂推测认为，隋末达摩笈多和阇那崛多翻译《七句义释》后，阇那崛多到南方东越、闽越一带弘化佛法，《七句义释》自然也就在闽越流传，慧能也应该受到其学的影响。可以看出，吕澂的目的很明显，就是要把禅学推及到唯识学上来。既然慧能禅法按一般观点，来自于《金刚经》，那么他就假设其来自于《金刚经七句义释》，然后加以考证。这与胡适所说的"大胆假设，小心求证"似有相似之处。需要强调的是，唯识与般若是不矛盾的。按照吕澂在《印度佛学源流略讲》中的观点，无著、世亲之后，大乘学说才出现分立，一为瑜伽行派，一为中观派。中观派的真正创始人是佛护、清辨，而清辨与瑜伽行派的护法是同一时代的人。也就是说虽然瑜伽行派源出于无著、世亲，但是无著、世亲说有并不废空，只是后学才出现了分化。关于空、有二宗的关系，在沈行如著的《般若与业力》一书中，有"印土有宗与般若"一节，他列举了数条《唯识三十颂》的话语与有关"般若"品目中的相似话语进行对比，得出一个证明："可知有宗也是弘扬般若，并且和空宗根本一致。本宗（有宗）是大乘，又以般若为根本，所以说，般若是大乘的根本要义。"③

吕澂在文末总结说："禅宗本与大乘瑜伽不无关系，如初译《楞伽》，慧可、僧璨窃其义。讹传《起信》、道信、弘忍因以兴。《七句义释》既出，慧能复据以

---

① 参见吕澂：《禅学述原》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 112—113 页。

② 吕澂：《禅学述原》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 114 页。

③ 沈行如：《般若与业力》，民族出版社 2002 年版，第 41 页。

夺法统。然空谈依教，究属讹传，误解自觉、本觉、自性、菩提、辗转束缚，愈溺愈深，此以大乘教义校量，而可断言者也。”①从这段话可以看出吕澂在对禅宗“性觉说”批判时，是用“大乘教义”来作为校量的标准，这个标准就是他所宗的玄奘系法相唯识学，在印度就是护法系大乘瑜伽行派。

关于禅学源于大乘唯识学的关系，吕澂的论证并不是十分充分。不过，禅学与唯识学还是有密切关联的，例如《坛经》有云：“大圆镜智性清净，平等性智心无病，妙观察智见非功，成所作智同圆镜；五八六七果因转，但用名言无实性，若于转处不留情，繁兴永处那伽定。”②这颂中前六句正说八识转智，后两句是禅语。又云：“如上转识为智也。”教中云：“转前五识为成所作智；转第六识为妙观察智；转第七识为平等性智；转第八识为大圆镜智。虽六七因中转，五八果上转，但转其名而不转其体也。”③有人认为，《坛经》所言转识成智就是明心见性的功夫。可见，禅宗所讲的明心见性实际上与唯识学的转识成智有相通之处。倘若站在融通的角度来看待禅与唯识不失为一种沟通渠道，至于吕澂把禅宗彻底推倒、回归重建的设想，难免把禅宗甚至整个中国佛教搁置在空中楼阁中，没有适时的土壤和坚固的地基，随时有倾垮的危险。徐文明先生对吕澂在禅学研究方面的评价是：站在大乘瑜伽学派的立场上对中国禅学进行了分析和批判，带着以革新取代返本、以积极进取代替消极保守的救世救国的热情来进行禅学研究。④

综上所述，吕澂主要治学于法相唯识学，即便涉及禅学，也是立足于其所宗护法、玄奘系唯识学立场，来看待禅宗及所依经典。从对禅宗所奉典籍的考证开始，对禅宗“性觉说”持批判态度；试图把中国禅学回溯到印度大乘瑜伽学中去，以护法、玄奘系唯识学为标尺来衡量禅宗。吕澂的目的是要复兴法相唯识学，他说：“我国佛法自奘师一系中绝以来，正统沉沦，经千余载。其间虽有禅、密、台、净继起而盛，然于佛法精神背驰日远，无容讳言。……应知提倡

① 吕澂：《禅学述原》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 116 页。

② （元）宗宝编：《六祖大师法宝坛经》，《大正新修大藏经》第 48 册 No. 2008，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 356 页。

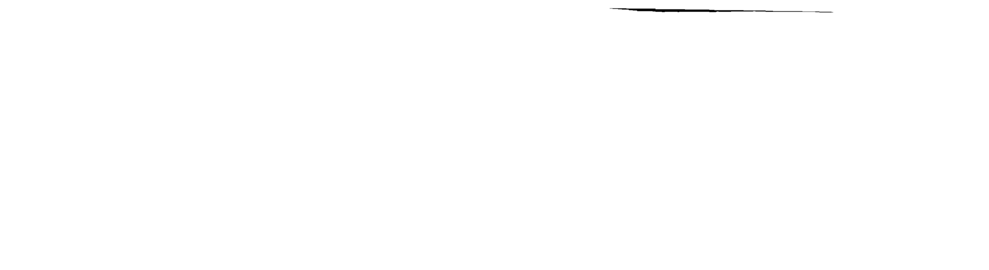
③ （元）宗宝编：《六祖大师法宝坛经》，《大正新修大藏经》第 48 册 No. 2008，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 356 页。

④ 参见徐文明：《吕澂与禅学研究》，吴言生主编：《中国禅学》第 3 卷，中华书局 2004 年版，第 325 页。

佛法，实唯法相一途。”[1]陈兵先生在《法相唯识学的复兴》一文中认为吕氏唯宗法相唯识为“纯正佛法”，未免有失于偏好[2]。作为现代佛学研究的一朵奇葩，吕澂的“批判”佛学思想对整个佛学界乃至思想界都是极为沉重的，但其在“回归”印度佛教的通路上孜孜寻求中国佛学新出路的精神又令人钦佩不已。吕澂先生在禅学、禅宗方面的研究既有积极价值，又有消极影响，应该客观地作出评价。

① 吕澂：《法相大学特科开学演讲》，《内学》1925年第2辑，第224页。
② 参见陈兵、邓子美：《二十世纪中国佛教》，民族出版社2000年版，第238页。

下篇:吕澂唯识学思想与真善美哲思



第四章　求真:吕澂对唯识因明与论理思维之辨证

本章"求真",思量了吕澂对佛教因明学、唯识逻辑论理学思维的辨析和推证。佛教在研习唯识学的过程中往往伴随着辩论,而辩论就需要遵守一定的规则,则形成了固定的逻辑结构范式以及辩难的方法论,以达到自悟悟他的目的。佛教逻辑分为形式逻辑和辩证逻辑:唯识学的形式逻辑则有因明的三支作法,讲究"宗、因、喻"的格式;唯识学的辩证逻辑则是一套方法论体系,不同于中观派的辩证法,而是形成瑜伽行派特色且完备的唯识学辩证法。当然,因明除了强调形式逻辑结构,"因明包括逻辑学和认识论"①。因明认识论(量论),研究现量和比量,是一种感觉和推理的知识。吕澂先生对唯识学的形式逻辑(因明三支)、辩证逻辑(唯识三性)、因明认识论(量论)均有译介或探讨。再有,支那内学院以吕澂、王恩洋为首的弟子们经常对推论的难题进行辩论,例如对《楞伽经》、《掌珍论》、"疏所缘缘"的看法各一,吕澂的思维独标新意,值得考量与推敲。

第一节　因明典籍译校与分期发展

吕澂勘对梵、藏、汉文本,把许多重要的藏传因明学文献翻译成汉文,甚至作注解,以弥补汉传因明的不足。他参考了藏文因明著述,针对天主的《因明

① 参见释妙灵:《真如·因明学丛书》"总序",吕澂《因明纲要》,中华书局2006年版,第1页。

入正理论》(略称《入论》),作《〈入论〉十四因过解》。吕澂和释印沧以藏文作底本,合作翻译了《〈观所缘释论〉会译》,并合注了《〈因明正理门论本〉证文》。吕澂勘对藏文本陈那的《集量论本》及《释》,翻译并摘录了陈那的《集量论》。陈那还著有《因轮抉择论》,吕澂译为汉文《因明抉择论》,并附有《因轮图》,命名为《因轮论图解》。吕澂把因明学的发展分为五个时期。值得赞赏的是,吕澂把因明追溯到四《阿含》。通常学者认为因明源自正理派的《正理经》,而《正理经》并非是佛教经典。吕澂一开始就试图把因明拉入到佛教逻辑的轨道上来。印度因明学的进一步发展,分为汉传因明和藏传因明。他梳理了汉传因明在理论方面的发展和应用方面的发展,并梳理了西藏所传因明的发展贡献。但无论是汉传还是藏传,都有些消极因素和缺陷。

一、译因明典籍及勘对

吕澂关于因明学研究的一个很重要的部分是对因明典籍的翻译和勘对,尤其是对藏传因明的关注。汉传因明著作主要有陈那的《因明正理门论》和天主的《因明入正理论》两种,由玄奘翻译。而藏传佛教中保存的因明论著却相当丰富,翻译的因明著疏多达60余种。有鉴于此,吕澂在20世纪20年代末,关注过藏传因明学,并把许多重要的因明学文献翻译成汉文,以弥补汉传因明的不足。姚南强先生在《因明学说史纲要》中介绍了吕澂的因明学的著述,将其分为四类:第一类是对因明经典的译介;第二类有关梵、藏、汉译本的对勘;第三类是因明专著;第四类是因明论文。① 可见,吕澂的翻译对勘在其因明学研究中占了很重要的比重。

吕澂通过藏、汉文本的对勘,针对天主的《入论》,作《〈入论〉十四因过解》,发表于《内学》1926年第3辑②。他对《入论》着力较深,20世纪80年代发表有《因明入正理论疏》,还出版了《因明入正理论讲解》。吕澂还互勘汉、藏本,翻译出陈那的《〈观所缘释论〉会译》;他还把藏文陈那的《集量》辑录节译出来,名为《集量论释略抄》;他还和释印沧合作,参校藏文《集量》,注解了陈那的《正理门论》,名为《〈因明正理门论本〉证文》;他又把藏文本陈那的

① 参见姚南强:《因明学说史纲要》,三联书店2000年版,第340页。

② 参见《内学》1926年第3辑"目次",第2页。《吕澂佛学论著选集》记"原载1928年12月《内学》第四辑"(卷1第169页),有误。

《因轮抉择论》翻译成汉文,并附有《因轮论图解》,刊定有九句因。以上,载于《内学》1928年第4辑。

首先,来看吕澂所作的《〈入论〉十四因过解》。吕澂对比勘校商羯罗主的《因明入正理论》的因十四过。天主在《入论》中指出因明论式由于宗、因、喻三支作法不正确所导致的过失。其中,宗九过、因十四过、喻十过,总计三十三过。

我们知道,《入论》"似因"(过错的因)有十四种错误,分为三类:不成(四种)、不定(六种)、相违(四种)。不成又分为:一、两俱不成;二、随一不成;三、犹豫不成;四、所依不成。不定又分为:一、共不定;二、不共不定;三、同品一分转异品遍转不定;四、异品一分转同品遍转不定;五、俱品一分转不定;六、相违决定不定。相违又分为:一、法自相相违;二、法差别相违;三、有法自相相违;四、有法差别相违。

吕澂研究《入论》的同时,参考了藏文因明著述,有:《因明入正理门论》(梵本《入论》的翻译,却误为作者是陈那)、《因明入正理论》(依据玄奘唐译翻译成藏文,不过作者还是依据旧本为陈那)、《集量论释》、《正理微释疏》、《翻译名义大集》。他对勘藏汉文献,指出了汉译本《入论》"似因"的疑难问题。例如,关于"不定"的解释,《理门论》云:因与相违皆不决定是疑因义。吕澂评价说:"文简难会。勘《集量论》此一段文,因者正因,相违者彼相违性即非因,疑者犹豫,因义者原因之意义。合云,不定者,于因非因皆不决定,是犹豫原因之意。由此得名不定。"①在"同品一分转异品遍转者"不定分类中,关于"转"的解释,吕澂如此说:"转谓于中有,(藏译作 yod)故同品转者即谓于同品中有。"②再比如,关于"相违"的解释,《理门论》说是能"倒立"、"邪证"。而勘藏译《集量》,"邪证"与"倒立"是一字,即颠倒成立的意思。还有,吕澂在《附注》中特别强调了四相违的后两种,即"有法自相相违"和"有法差别相违"。此两种相违,"旧疏繁而寡要",日本学者传其说,"穿凿尤甚"。宇井伯寿作《四相违之论理说的解绎》,遗憾的是,宇井氏不知道藏译《正理门论》即《入论》梵本直译,而唐译却是后出,已经改动了其义理。

其次,来看吕澂合作翻译的《〈观所缘释论〉会译》(《内学》1928年第4

---

① 吕澂:《〈入论〉十四因过解》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第159页。

② 吕澂:《〈入论〉十四因过解》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第161页。

辑）。陈那《观所缘缘论》有汉语和藏语文本。内容主要依据因明三支作法，揭示心外之所缘缘非有、心内之所缘缘非无，即唯识宗“万法唯识”的奥义。吕澂和释印沧以藏文作底本，并以陈（真谛）、奘（玄奘）、净（义净）、藏（西藏）四译互比，合作翻译了《〈观所缘释论〉会译》。汉译有二名：玄奘译本名为《观所缘缘论》、真谛译本名为《无相思尘论》。吕澂所指的义净译本其实是注释译本，乃护法造、义净译的《观所缘论释》。藏译既有《观所缘》（偈颂），也有《观所缘注》。吕澂在“凡例”中交代说：“藏译另有颂文论本，此作解颂，故名释论。与护法注疏立名有别。”①故而，吕澂会译的本子而非命名为《观所缘缘论》，准确地说是《观所缘缘释论》。

吕澂发现，藏译本与义净的译本最为接近，唯独玄奘译本比较特殊。故而，吕澂在会译末尾后，又附有《论奘译本之特征》（同样载于1928年《内学》第4辑），后又改名为《论奘译〈观所缘缘释论〉之特征》。吕澂认为，玄奘本与真谛本不同，是因为新旧本子、唯识古学和今学不一样。而玄奘本与藏译本不同，是因为安慧（古学）、护法（今学）学系各别。至于，玄奘本与义净本不同假定的原因有三种：一、两家本子是一样的，只是奘师翻译的时候修辞改动了，非直译，是意译；二、奘师取注释家的言说对原本进行了改动，与其说信奉原本，毋宁说信奉所学；三、奘师所宗与其说是护法之学，毋宁说是取诸护法后起之学，有可能就是玄奘的授业老师戒贤，玄奘译文义理是“大同护法而不尽同”的。所以，吕澂不由得感慨道：“唐人学者，皆深信奘译为唯一精确直译之文，既无原本之推勘，又无学说之溯源，僅恃思辨，纵横演绎，其短长得失，固有可议者矣。”②

再次，来看吕澂和释印沧合注的《〈因明正理门论本〉证文》（原载于《内学》1928年第4辑，亦收录于《现代佛教学术丛刊》第42册）。陈那《因明正理门论》有两种汉文译本：一为唐玄奘译，名《因明正理门论本》；一为唐义净译，名《因明正理门论》。陈那的《因明正理门论本》乃玄奘的汉译，而吕澂采用藏文陈那的《集量》对其互勘、注解、考订，以显发其义理。“证文”的意思是什么呢？吕澂解说道：“云证文者，藉原本之覆按，得章句之刊定。”③即对其重

① 吕澂、释印沧：《〈观所缘释论〉会译》，《内学》1928年第4辑，第1页。

② 吕澂：《论奘译〈观所缘缘释论〉之特征》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第62页。

③ 吕澂、释印沧：《〈因明正理门论本〉证文》，《内学》1928年第4辑，第1页。

新复审考校。

吕澂重视《集量》有一个重要原因，是陈那《集量》有藏译本，却没有汉译本。吕澂阅读藏文《集量论释》发现：

> 近读番本《集量论释》，审其正宗，即从《理门》录出，牒引文段，十同六七。《理门》原本虽不存，旁资此释以为格量，固绰然有余，因援证文之义比次勘之，庐面渐真，积疑涣解，盖亦研学因明一大快心事矣。①

吕澂发现，陈那的《集量论释》是出自《理门论》，很多地方是相似的。《理门》原本梵文虽然不在了，但用《集量论》勘校进行解释，是通达的。对勘藏文和汉文，这是一种研究因明学的新方法，吕氏对此感觉非常愉悦。不仅如此，文末还附有义净的《理门论》释文，以备互考。

接下来，来看吕澂所节译的《集量论释略抄》（原载于《内学》1928 年第 4 辑）。因为，既然吕澂上面说到陈那的《集量论本》及《集量论释》，那么，来看看《集量》为何？陈那的《集量论》梵文本已失传，唐义净曾译出汉文，但不久即亡佚。《集量》保存在藏地，被藏传佛教称为《量经》，《丹珠尔》中存有两种藏译本。苏联舍尔巴茨基生前曾有志翻译《集量论》，但没有完成。法尊 1980 年翻译出《集量论》汉文，刚晓 2008 年出版有《集量论解说》。吕澂勘对藏文本陈那的《集量论本》及《释》。他从藏文本中翻译并摘录了陈那的《集量论》。西藏主要推崇法称的思想，对陈那的因明没有进行充分的阐扬。所以，吕澂觉得把《集量论》辑录翻译出来是有必要的。

藏文《集量论本》（Tshad-ma kun-las btus-pa）并对其解释的《集量论释》（hi hgrel-ha）有二译：一是堪布金铠，gsel-gyigo-cha 度语信慧 dad-pa ces-rab 仝译，略称金本；一为堪布宝持护，nor-hdsin bsrun-ba 度语师子帜 senrgyal 仝译，略称宝本。金本因为先翻译出来错误多些，宝本对其重新翻译订正。但是，以《理门论》作为参校的标准，也不是很完备。故而，吕澂又依据藏柰旦版及曲尼版两个不同的版本，对勘二本，折中文义，期望得其真实原貌。还有，吕澂交代说之所以翻译陈那的《集量论》，是因为更有利于理解陈那的《因明正理门

① 吕澂、释印沧：《〈因明正理门论本〉证文》，《内学》1928 年第 4 辑，第 1 页。

论》,他说:“不勘《集量》,《门论》幽微亦未易晓。”①换而言之,就是如果不通因明认识论的话,也难以明了因明逻辑学。另外,印度逻辑学者印度人费氏S·C·Vidyabhusana对陈那的《集量论》也很推崇,在其所著的《印度中世纪逻辑》以及重印的《印度逻辑全史》中论及了《集量论》,但错讹较多,吕澂也对此均做了辨正的工作。翻译的文本分为六部分:第一,现量品;第二,自比量品;第三,他比量品;第四,观喻及似喻品;第五,观遮诠品;第六,观过类品。林国良先生在《略论似现量——评法尊与吕澂〈集量论〉译本中的一处差异》一文中还比较了《集量论》的法尊译本和吕澂译本关于“似现量”的一处译文差异。法尊译文为“比与比所生”,吕澂为“此量及所生”。他发现,法尊的译文造成了“比量”与“似现量”的混淆,范畴设置的混乱,吕澂的译文更为合理。

最后,来看一下陈那的著作《因轮抉择论》(亦译《因轮论》或《九宗法轮》),梵本已佚,汉文本没有,也保存在藏本中。旧传为《因门论》,藏文中有西藏沙和罗班的《因轮论》小本子。吕澂的贡献在于把其译为汉文,名《因明抉择论》,并附有《因轮图》,命名为《因轮论图解》(发表于《内学》1928年第4辑)。

九句因的说法,古来相传为正理派始祖足目所创。但吕澂早在1926年出版的《因明纲要》书中,则认为创始来自陈那,他作注解说:

> 旧传九句因足目所说,然今寻《正理经》文无此,唯陈那《因轮》、《理门》,广辨其相,以理推征,应创自彼。②

吕澂还把陈那《因轮论》的四张图也传译过来:图一、同品论;图二、异品轮;图三、九句因轮;图四、九句因轮作法(重译文)。《因轮论》是专门研究论式中的因相的。正文共分九颂,把因在“同品”、“异品”中有无的具体情况归纳为九种。一、同品有,异品有;二、同品有,异品非有;三、同品有,异品有非有;四、同品非有,异品有;五、同品非有,异品非有;六、同品非有,异品有非有;七、同品有非有,异品有;八、同品有非有,异品非有;九、同品有非有,异品有非有。因此被称为“九句因”。陈那用“九句因”验证“因三相”,即“因”在“同

① 吕澂:《集量论释略抄》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第177页。

② 吕澂:《因明纲要》,中华书局2006年版,第27页。

品”、“异品”中有无的所有相状，最后断定：二、八是正因，四、六是相违因，一、三、七、九是不定因，五是不共不定因。①

探讨因明的翻译校勘时，不得不交代一下因明研究的指导思想。吕澂在《因明纲要》中确立了因明研究应该“宜宗论而简疏”。郑伟宏先生指出这正是吕澂提出的因明研究的指导思想，“摆正了研读论、疏二者之间的主次关系，这就把因明研究的大厦安放在坚实的基础之上”②。“宗论而简疏”的意思是说，研读因明著述要以《论》为主，以《疏》为辅。其理由大致有：一、经常研读的因明译本有三种，“因明译籍不过三数”，分别是：《大论》（《瑜伽师地论》）、《大因明》（《因明正理门论》）、《小因明》（《因明入正理论》），后人著述根据日僧的统计有一百余种，所以无法一一通读；二、翻译和解释歪曲原意，“其间或录传闻，或出臆解，禀承莫晓，苦于研寻”，而方法必定是直解才好，“必得直取其解，以为是非，而后本真”；三、蕃藏、梵文本一般难以窥见，其实“蕃藏尽在”、“梵籍犹存”，陈那、法称的著作很多保存在梵藏本，有的逐渐被发掘出来，有的误认为是他人所作；四、对因明作泛泛的了解，往往根据唐疏“期于闻持旧文”，但目前的研究不仅仅只有唐朝注疏本了。可见翻译研究梵、藏本对全面通达因明著述的重要性了。

二、谈因明分期和发展

因明的分期和发展有异同点。因明的分期侧重于时间划分和重要阶段的考订，从宏观上来把握；因明的发展则更多关注于因明的具体流衍细节，以及因明理论和应用的创新成分，是一种微观审视。

第一部分，来看因明分期。吕澂在1926年9月出版的《因明纲要》中把因明学的发展分为五个时期：论法初行、论法渐详、论轨具备、因明大成、因明再盛。划分如下：

（一）自佛说至马鸣（此迄佛灭后五百年）——论法初行，散见四《阿含》诸小乘论。

① 参见剧宗林：《藏传佛教因明史略》，中华书局2006年版，第144—145页。

② 郑伟宏：《汉传佛教因明研究》，中华书局2007年版，第348—349页。

（二）自龙树至青目（此迄佛灭后八百年）——论法渐详，散见《中》、《百》、《十二门论》等。

（三）自弥勒至于世亲、德慧（此迄佛灭后千年）——论轨具备，散见《大论》、《显扬》、《方便心论》、《如实论》等。

（四）自陈那至于亲光、无性（此迄佛灭后千一百年）——因明大成，译籍今存因明二论，又见《广百论释》、《般若灯论》等。

（五）自法称至于天喜（此迄佛灭后千五百年）——因明再盛，无专书，但梵藩本俱在。①

有的学者对吕澂的分期比较推崇，例如虞愚在《因明学》中就提到"吕秋逸先生于古今因明学沿革略分五期，兹录于下，以便参考"②，以鉴别古今。

而吕澂在1926年《内学》第3辑发表的《〈入论〉十四因过解》中也把因明分为五个时期，时间和内容均有些差别。

第一期：佛灭六百年，逻辑论法多属外道；第二期：佛灭七八百年，外道正理派经典成形，而有《方便心论》；第三期：佛灭九百年，弥勒弘扬大乘，《大论》、《显扬》均形成；第四期：佛灭一千年，陈那有《集量》、《理门》、《因轮》等；第五期：佛灭一千一百年后，法称释《集量论》，流播西藏。③

比较两种分期来看，一方面，两种划分的时间和阶段稍有差异；另一方面，内容主要集中在《方便心论》的归类上。《方便心论》究竟是否属于龙树中观派系列？有关本论作者，《大藏经》宋、元、明三本均谓龙树所造，然高丽本及诸经录则未载作者的名字。有学者考证④认为，《方便心论》并非龙树所造。如果将该书与龙树的《回诤论》相比照，两者所说多不相合，甚至与龙树的主张相反。⑤ 吕澂似乎对此也保持了不置可否的态度，故而，在分期上他的态度是犹豫的。

---

① 参见吕澂：《因明纲要》，中华书局2006年版，第13页。

② 虞愚：《因明学》，中华书局2006年版，第117页。

③ 参见吕澂：《〈入论〉十四因过解》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第151—152页。

④ 后经日本学者宇井伯寿考证，确认《方便心论》系龙树之前的小乘论师所造。

⑤ 《方便心论》的参考资料为：许地山《陈那以前中观派与瑜伽派之因明》、《佛教论理学》、宇井伯寿《印度哲学研究》第二册，转引自蓝吉富主编：《中华佛教百科全书》，中华佛教百科文献基金会1994年版，第1372页。

值得赞赏的是，吕澂把因明追溯到四《阿含》。通常学者认为因明源自正理派的《正理经》，而《正理经》并非佛教经典，《正理经》当然有论辩的轨式（十六句义），只是压根没出现“因明”这个词。吕澂一开始就试图把因明拉入到佛教逻辑的轨道上来。我们知道“因明”这个词，本身就是佛教所独有，首先出现在大乘佛教瑜伽行派著作《大论》（《瑜伽师地论》）中。如果吕澂对因明的源流作进一步的梳理就更好了。

根据吕澂的划分，实际上就严格意义上的因明来说，还可以把印度因明五个分期再简略点，概括为三期：一、古因明时期（公元 6 世纪前），有马鸣、龙树、弥勒、无著、世亲等；二、新因明时期，以陈那为主、天主（商羯罗主）为辅，还有亲光、无性等；三、新因明后期（公元 7 世纪后），即法称系因明，流传于西藏。

奇怪的是，吕澂在划分因明分期的时候，并没有提到汉传因明，也许因明典籍由玄奘译出传入中土大唐，盛于唐，也衰于唐，前后不过二百年左右。实际上，唐代因明弘传的《理门论》、《入论》，是玄奘译出的陈那、天主的新因明，归于第二期无疑。关于因明在中土和藏土的传承发展，吕澂另外撰文提及。

第二部分，关于因明学发展的研究，分为汉传和藏传。吕澂也有文章发表，有一篇名为：《因明学在中国的最初发展》（原载于《江海学刊》1962 年 3 月号），谈论的是汉传因明；另外是关于西藏的因明传承，名为：《西藏所传的因明》（原载于《哲学研究》1961 年第 2 期）。汉传因明学说是有所创新的，在吕澂看来，并不完全照搬了陈那、天主的新因明。因为窥基的《因明大疏》（《因明入正理论疏》）成书之时，玄奘已经逝世。只是，汉传因明传播范围有限，很快绝嗣。直到 11 世纪，法称学系的因明著述译传于西藏，因明在中国得以再一次地发展。

汉传因明在理论发展方面有两个表现：第一，玄奘译介的因明中陈那的《理门论》、天主对《理门论》的解释《入论》，均是以“立”（证明）“破”（反驳）为主线的，强调“悟他”精神。而《大疏》除了掌握了这一重点原则外，还对因明的“因”作了全面的分析；将其分为六类，对立论者而言，分为：言生因、义生因、智生因；对反对论者而言，分为：言了因、义了因、智了因。《大疏》以“言生因”和“智了因”为主，吕澂认为《大疏》对因的解释，尤其是二种因，可说是对因明的理论有进一步发展的意义。第二，就因明的三支来看，古因明谈论五支（宗、因、喻、合、结），而到陈那新因明则改革为三支（宗、因、喻）。《因明大

疏》在陈那新因明基础上又有所发展,吕澂认为,《因明大疏》对"喻"的支分作了体和依的区别①,可谓很好地显示"喻"的特质。不过,吕澂认为,《大疏》的贡献还在于对"异喻"的"喻依"作了深入研究,如果"异喻"没有"喻依",并不妨碍"异喻"的存在,"异喻"的"喻依"是不必要存在的。故而吕澂说《大疏》指出喻支对于因明理论的一种发展,"印度后来法称一系的因明作法,即常常用'喻体'来作'喻支'和《因明大疏》所指出方向正相符合"②。

汉传因明在应用发展方面有两个表现:第一,因明原来是作辩论用途,那么必须对一些辩论的名词和概念作出简别。《因明大疏》在此基础上,构成九种比量格式。宗的主词分为:自许(自己承认)、他许(别人承认)、共许(共同承认);因的言词也分为:自、他、共三类。从而,由宗、因构成的支式有九种。这些格式,是对因明发展的一方面。第二,天主的《入论》把三支比量的各种错误整理而成"三十三过",《大疏》推衍出许多错误的变化,对于过错的指摘,分化出"显破过"(用言词直接说明过失)和"立量破"(另成立三支比量间接地显示过失)。吕澂指出汉传因明学这一方法的运用,与印度中观派"显破过"(月称系)和"立量破"(清辨系)分途有相似之处。

同时,汉传因明的最初传播发展也有消极因素。吕澂也一针见血地指出其缺陷所在。其一,陈那的因明到了晚期已经发生了重心转移,从注重"立破"(形式逻辑)到"量论"(认识论)的转变,而玄奘译介的因明始终以立破为中心,大大限制了因明学的范围。其二,玄奘所讲传的因明只在译场以内,旁人难以窥其真奥。其三,因明二论《大因明》、《小因明》的翻译"拘于格律"、"文字比较晦涩",妨碍了它的流传。

除了汉传因明,吕澂对西藏所传因明的发展作了一些梳理,他发表了《西藏所传的因明》。根据吕澂述评,再进行归纳整理,西藏所传因明大致有三个重要阶段:第一,法称因明翻译和传播初始阶段,即桑朴寺时代。法称的因明著作由俄译师11世纪末翻译的,西藏人自己的因明著作由俄译师三传弟子法师子撰写的,对法称《量抉择论》作注解,并著《量论略义去蔽论》,其寺院桑朴

① 此处需辨别,可能吕澂有误。陈那之新因明,将喻支明确分为二部分,第一部分称为喻体,第二部分称为喻依。见:《因明入正理论》、《因明入正理论悟他门浅释》(陈大齐)。转引自慈怡主编:《佛光大辞典》,佛光出版社1988年版,第4917页。

② 吕澂:《因明学说在中国的最初发展》,刘培育等编:《因明论文集》,甘肃人民出版社1982年版,第235页。

寺成为西藏研习因明的中枢。第二，萨班时代。奠定了西藏因明学说的基础的是萨迦派第四代祖师萨班庆喜幢，他撰写了《正理藏论》，对后世影响极大。吕澂提到，萨班之前，西藏因明以义理并不完备的《量抉择论》为主要典据。萨班改宣扬法称另一部著作《量评释论》，不仅全面，而且由自比量中发展了“遮诠”的说法，且还联系到瑜伽现量，都有独到的见解。值得称道的是，萨班的学风很自由，不拘泥于学派，对诸家均有所取舍。第三，宗喀巴系时代。元末明初，宗喀巴的弟子贾曹杰记下了其师的《量论备忘录》和《现量品备忘录》，另一个大弟子克主杰又作了《现量品述记》。宗喀巴系因明研究的特点是兼具了内明①的性质，并不像通常的逻辑学那样只讲思辨，具备修道次第的意义。宗喀巴结合因明于修持，“带了特色的宗教色彩”，但是“同时就限制了因明的正规发展”。②

西藏的因明还有一些“根本缺陷”。吕澂认为：其一，误把天主的《入论》以为是《理门论》，并改动了天主的名字为陈那③。其二，因明的著述与小乘部派佛教经部有关，而西藏对经部之说的保存只局限于注家零星的传述。

在讨论因明的分期与发展时，不得不交代一下因明研究的研究方法。关于因明研究的具体方法，吕澂在《因明纲要》中确立的因明研究方法有三种，分别是：一、辨别古今；二、旁考外宗；三、广研诸论。④ 就“辨别古今”而言，吕澂除了把因明学分为五个时期，大大拉长了因明学的源流和历史。在“古今异说”章节中，他也认同陈那为古今因明的划时代的人物，说：“通途故谓，断自陈那，前属古师，后成新说。”⑤这已经成为研究古今因明学的共识。只是，吕澂认为，“古今学，俱应所知”，不可偏废。新说注重“轨范”，而要熟悉古式，必须“剖析旧言”。就“旁考外宗”而言，这个外宗指的是正理派等外道。虽然吕澂有着因明五期的划分推及《阿含》，这仅是学理方面的考证。他也认识到古因明与《正理》的关系，即使是新因明，陈那“犹存其旧”，例如“过类”就是正理派创始人足目所说。就“广研诸论”而言，因明作为五明之一，是一门应

① 内明即佛学，指释迦的言教。古印度有“五明”，即声明、工巧明、医方明、因明和内明。

② 吕澂：《西藏所传的因明》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 135 页。

③ 藏文文献“丹珠尔”，即《论藏》中有陈那著的《入正理门论》，实为《因明入正理论》之误，在藏译本上，学者有不同看法。杨化群先生认为，《因明入正理论》与《因明正理门论》的确是两本不同的书。见杨化群：《藏传因明学》，中华书局 2009 年版，第 41 页。

④ 参见吕澂：《因明纲要》，中华书局 2006 年版，第 13—14 页。

⑤ 吕澂：《因明纲要》，中华书局 2006 年版，第 10 页。

用性的学科，用于辩论自悟悟他。所以，需要储备大量的经论的知识。研习、通晓因明和诸论是相辅相成的事情。在吕澂看来，“不悉因明莫通诸论”，“非研诸论难晓因明”。由上可见，从“辨别古今”到“旁考外宗”，才能更加了解因明的分期历史；也只有“广研诸论”才谈得上因明将来的发展。

第二节　唯识逻辑学与因明认识论

因明三支格式属于“形式逻辑”范畴，玄奘著名的“唯识比量”，其因明三支为：真故极成色，不离于眼识（宗）；自许初三摄，眼所不摄故（因）；犹如眼识（喻）。吕澂对玄奘这支唯识比量因明逻辑规范作出全面的点评。我们知道，吕先生是宗于唯识今学立场的，他对玄奘是完全维护的。吕先生往往是根据自己的理解作了一定的发挥。除了“形式逻辑”，大乘唯识学还有“辩证逻辑”。吕澂在《佛家辩证法》一文中，划分佛家辩证法有三种走向。他划分的三种走向模式多数是谈论唯识学的。其中第一种和第三种都是谈论法相唯识学的，即便是第二种龙树中观派的辩证法，也是为无著后来进一步发扬唯识辩证法作了铺垫作用。他指出大乘唯识学是佛学成熟阶段的较完备的辩证法。因明“量论”属于认识论范畴。吕澂以法称的《正理一滴论》为主要典据，对法称的因明量论作部分翻译并评析、介绍了法称因明思想，他认为法称对于因明的创新和贡献是明显的。吕先生对后来学者顺利开展翻译工作有着启迪作用，也有助于了解藏传因明的主流思想，对推进汉、藏佛学的沟通是有必要的。

一、议玄奘“真唯识量”的形式逻辑

“真唯识量”是玄奘在印度无遮大会上与人辩论时提出的因明三支论式。大会开了十八天，无人敢驳难，以玄奘取胜宣告结束。窥基《因明大疏》把这支比量称为“唯识比量”，对于法相唯识宗而言，它是颠扑不破的真理，所以后来又称为“真唯识量”。不过，对此量历来就争议不断，毋宁说外道、小乘，即便是玄奘的门徒包括新罗、日本的僧人也是众说纷纭。到宋代永明延寿著《宗镜录》对此都有新的阐释，乃至明代有明昱的《三支比量义抄》、智旭的《唐奘师真唯识量略解》对延寿的释文再疏解。

目前学术界关于玄奘“真唯识量”的讨论，还有沈剑英、张春波、罗炤、郑伟宏等专家学者。沈剑英先生在1985年出版的《因明学研究》专著中对玄奘“真唯识量”持极力批评态度，他认为这一命题“集中地表现了大乘佛教对现实世界的否定及其主观唯心主义的猖獗”①。罗炤先生80年代发表了系列论文，都是针对沈文的，名为《应当实事求是地对待“真唯识量”——与沈剑英同志商榷》、《有关“真唯识量”的几个问题》。罗炤先生认为我们不应当以印度当时所没有的逻辑学说为标准，要求“真唯识量”符合形式逻辑的规定，他还断言它作为共比量，“在因明的范围内，‘真唯识量’是无法破的。”②张春波先生发表有《玄奘对唯识学说的发展》一文中的第二部分，即“玄奘的‘真唯识量’”，用现代语言来表述该三支比量，并为它是“共比量”作辩解。郑伟宏先生在《汉传佛教因明研究》著作中对历年来的研究作了全面的评论，指出了吕澂、罗炤、张春波等各家优缺点所在。

吕澂先生对“唯识比量”的点评早在1926年出版的《因明纲要》中就有一个简要的提及；还有一次是在1983年首届因明学术讨论会上提交了名为《真唯识量》的一篇专题论文，他还特别提到玄奘的“唯识比量”是《制恶见论》的主要内容，并对玄奘这支唯识比量进行全面的评析。吕先生是宗于唯识今学立场的，他对玄奘是完全维护的。要交代的是，“真唯识量”虽然名为“量”论，即认识论，但是此比量的推导是要符合因明逻辑规范的。所以，它更多侧重于形式逻辑的成分。这里也把讨论的焦点积聚于形式逻辑层面。

来看一下神秘的“真唯识量”为何？见于窥基《因明大疏》(《因明入正理论疏》)，可作图③如下：

“真故”、“极成”、“自许”是简别用语。笔者这里尽量按照吕澂的理解，用现代语言作出新的诠释，虽然吕氏的解读与他家并不一致，有的地方有争议，但也不失为一种理解方式吧，如下：

宗：胜义的、双方都同意的色，不离开眼识(自证分)。

---

① 沈剑英：《因明学研究》，中国大百科全书出版社1985年版，第158页。

② 罗炤：《有关“真唯识量”的几个问题》，《世界宗教研究》1988年第3期，第50页。

③ 参见(唐)窥基：《因明入正理论疏》，《大正新修大藏经》第44册No.1840，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第115页。

真故极成色，不离于眼识	（宗）
自许初三摄，眼所不摄故	（因）
犹如眼识	（喻）

因：按照我们唯识家的看法，双方都同意的色①是在被初三（眼根、色、眼识）所包括的论域中；色仅被眼识所摄取，而不被眼根所摄取②。

喻：如眼识（见分）③。

首先，来看"宗"：真故极成色，不离于眼识。

第一，为什么要加"真故"（胜义）用语？吕澂解释说对于普通人和小乘佛教人来说色是离开识而存在的。所以，玄奘用"真故"（胜义）二字作简别，这就表示色不离于识是依据大乘教义而立的。

第二，为什么色前要加"极成"（双方都用意）用语？因为大小乘对色的理解是不完全等同的，小乘主张"最后身菩萨染污色"、"佛有漏色"，这是大乘不承认的；大乘主张"他方佛色"、"佛无漏色"，这是小乘不承认的。加上共许色的话，双方对色的概念都统一了。

第三，眼识指什么？此处，吕澂特意吸纳了永明延寿的观点，认为宗中的眼识仅指唯识家所说的自证分。唯识家护法认为，识有四分（相分、见分、自证分、证自证分）。

其次，来看"因"：自许初三摄，眼所不摄故。

第一，这个"自许"是共比量还是自比量呢？吕澂认为玄奘此处用的自许是共比量，是共中有自的共比量。一方面，是立敌双方都承认的色；另一方面，玄奘通过变通，还保留了"自许"色的部分。

---

① 张春波先生认为"色"为唯识家所讲的"相分色"，但历来许多疏家认为因支中的"色"是立敌双方共许，共中有自的共比量。

② 笔者赞成并采纳郑伟宏先生的观点，他认为因中第一个"摄"是包括的意思，第二个"摄"是摄取的意思。

③ 延寿《宗镜录》卷五十一把"真唯识量"宗中的眼识解释为"自证分"，喻中的眼识解释为"见分"。

第二，自许限制到初三（眼根、色、眼识）还是限制到整个因支？吕澂认为自许只管到初三，这是被允许的。

第三，如果只说“眼（眼根）所不摄”而不说“初三摄”会有什么错误？吕澂认为，一定要加上“初三”限定用语，因为“后五三”也不被眼根所包括。这样就会构成不定的过失。关于初三、后五三的划分，如图①所示：

六根	眼根	耳根	鼻根	舌根	身根	意根
六境	色	声	香	味	触	法
六识	眼识	耳识	鼻识	舌识	身识	意识
类别／序	（初三）	（二三）	（三三）	（四三）	（五三）	（六三）

第四，如果只说“初三摄”而不说“眼（眼根）所不摄”会有什么错误？那样就会变成：色可以不离开眼识，也可以离开眼识。吕澂认为，犯了不定过②。

最后，来看“喻”：犹如眼识。

吕澂肯定和采纳了永明延寿对两个“眼识”的区分，宗中的“眼识”是唯识家所说的自证分，而喻中的“眼识”指见分，是区别于宗的。

对玄奘“唯识比量”的评议，吕澂说过：“这样论证的效果有时只限于形式上的正确，而不一定能服人之心。”③吕澂的评判有值得肯定的地方。例如，他认为早在护法时，就有类似于玄奘的比量格式——宗：此亲所缘，定非离此；因：二随一故；喻：如彼能缘。白话翻译的格式——宗：这个相分，一定不会离开眼识；因：因为相分和见分都被识所包括；喻：就像那个见分一样。玄奘加上自许，是对自家思想的继承，以反驳他家。郑伟宏先生认为就护法和玄奘而言，“对二者的同异作出详细的比较，则首见于吕文。”④还有他对窥基指出元晓、顺憬比量的过失也作出了通俗的解释。

当然，吕澂的观点也有值得商榷的地方。郑伟宏对吕澂在论中涉及的提法作出简要的概括，将其分为七种，分别是：“背景说”、“两个特征说”、“站得

① 沈剑英：《因明学研究》，中国大百科全书出版社1985年版，第161页。

② 《因明大疏》卷五说有三种过错：不定、法自相相违、决定相违。吕澂综合起来认为只有不定一种过错。

③ 吕澂：《佛家逻辑——法称的因明说》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第80页。

④ 郑伟宏：《汉传佛教因明研究》，中华书局2007年版，第438页。

住说"、"允许"和"变通说"、"确定意许说"、"预防说"、"自许之喻'当然'合理说"①。这里就不一一展开了。吕澂往往是根据自己的理解作了一定的发挥,理由是否非常充分,值得大家进一步考究。

二、倡《佛家辩证法》唯识辩证逻辑

因明三支格式更多是"形式逻辑",而佛家尤其大乘唯识学的"辩证逻辑"为何?这是一个值得深究的课题。吕澂在《现代佛学》(1954 年第 1 期)发表了《佛家辩证法》一文,他指出唯识学是佛学成熟阶段的较完备的辩证法。

佛家辩证法方面研究的资料可谓丰富多彩。例如,太虚 1938 年的《真现实论宗体论》、吕澂 1954 年发表的《佛家辩证法》、陈铭枢 20 世纪 50 年代初发表的《用唯物辩证法来分析佛学理论体系》、苏渊雷 20 世纪 80 年代出版的论文集收录有《大乘佛法与新唯物论》、汤瑛的《与某居士论其所撰六祖唯物辩证法》、周叔迦的《佛教的辩证法》、尤智表的《佛法中之辩证法》。诸家在探讨佛家辩证法时,不乏用唯识学义理作梳理。

吕澂对佛教辩证法是比较推崇的,他在《佛家辩证法》开篇就提及了恩格斯在《自然辩证法》的"札记"里说人类理性发展到较高阶段才能有辩证的思维,并举佛教徒为例。翻开恩格斯在《自然辩证法》中的原文"辩证的思维——正因为它是以概念本身的本性的研究为前提——只对于人才是可能的,并且只对于已处于较高发展阶段上的人(佛教徒和希腊人)才是可能的"②。要交代的是,恩格斯认为辩证法充分的发展还要晚得多,通过现代哲学才达到。而吕澂却认为,佛家的思想方法一开头就带着辩证法的色彩,而且"始终就很远地走在西洋人思想的前面"③。可见,吕澂是对佛家辩证法高度赞扬的。

唯识学尤其宣扬"种子"说,吕澂指出恩格斯阐述辩证法以"种和芽"作比喻,类似于佛教擅长的譬喻论。他说:"恩格斯在《反杜林论》里,阐明辩证法中'否定之否定'规律,也同样地用种和芽来作譬喻,可见古今人对于现象实

① 参见郑伟宏:《汉传佛教因明研究》,中华书局 2007 年版,第 440—444 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 9 卷,人民出版社 2009 年版,第 485 页。
③ 吕澂:《佛家辩证法》,《吕澂集》,中国社会科学出版社 1995 年版,第 64 页。

相的理解，不会相差太远的。（见《反杜林论》第一篇、第十三章）”①可见，吕澂阅读过《反杜林论》。查阅《反杜林论》原著，恩格斯以麦粒生长、开花、结实，最后又产生新大麦粒的例子，来辅证“否定之否定”规律。虽然并没有充分的证据说明恩格斯受到佛教“种和芽”譬喻材料的启发，不过吕澂的相互比较也不失为一种研究方法。

佛家辩证法小乘佛学里就有，而到了大乘才逐渐发达；佛家辩证法有三种走向，吕澂对其作出了划分，笔者综合其叙述，作表如下：

辩证法的发展方向	内容	典籍
分别说	反对一向的即片面的看法，而与现象的随时变化相应	《宝积经》、《辩中边论》
中道说	反对偏执一端的看法，而和现象的相对性相应	《大智度论》、《中论》
缘起说	反对孤立的看法，而和现象的互相依待、增上相应	《大乘庄严经论》、《瑜伽师地论》

首先，来看第一种走向，即“分别说”之辩证法。吕澂认为典型的著作是古本《宝积经》，后来编入大部，称为《普明菩萨会》，内容贯穿着十三种中道行。例如，《宝积经》论中道诸法实观的一种观行时，云：“世法出世法，有罪法无罪法，有漏法无漏法，有为法无为法，乃至有垢法无垢法亦复如是离于二边，而不可受亦不可说，是名中道诸法实观。”②更为可贵的是，吕澂认为《宝积经》不仅仅只是局限于思想上的辩证法，而且是理论联系实际，连接着思想和实事的矛盾，将观察和行动统一起来。

而“分别说”辩证法主要依据于《辩中边论》，需要特别提及的是《辩中边论》是大乘唯识学开创者之一世亲所作，是法相唯识宗所依据的“六经十一论”之一。《辩中边论》引据了《宝积经》的中道行解说大乘的正行，谓之离二边，并统一了相反的两面而成为中道。类似于《宝积经》这样的离二边的材料，还有《维摩诘经》（入不二法门品）以及《金刚经》中“佛说……即非……是

① 吕澂：《佛家辩证法》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 68 页。
② 《大宝积经》，（唐）菩提流志译，《大正新修大藏经》第 11 册 No. 0310，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 631 页。

名……”这样的格式。

《辩中边论》有六种正行，云：“即于十种波罗蜜多随修差别有六正行。一、最胜正行；二、作意正行；三、随法正行；四、离二边正行；五、差别正行；六、无差别正行。”①

吕澂认为《中边》的辩证法的特质有四层意蕴，这四层是层层递进关系，是逐渐深入的过程，笔者揣测吕氏意思如下。

第一层内涵：认识到“我执”。是主客观联系着来说的，执着于现象的矛盾性和复杂性。如何统一五蕴（色、受、想、行、识）与“我”为一或者与“我”为异？如何统一“常”与“无常”？就要推究到矛盾的根源是“我执”的原因。

第二层内涵：认识到“实相”。只有从去掉“我执”中，才能获得对象的真实。

第三层内涵：认识到“心”。诸法实相的我与无我的执着是系着“心”的实在与否？

第四层内涵：应用到“能”、“所”对治上，可以推广到一切主观和客观现象和事物上。例如，推及对善与不善、染与净、有过与无过、世与出世、有为与无为、有漏与无漏等所有矛盾的认识，才能成就“正观”。

接着，来看第二种走向，即“中道说”之辩证法。龙树时，佛家辩证法的运用迈进了一大步。他的学说可参考他所著的《大智度论》和《中论》，尤其是体现在《中论》里，其著名的“八不”中道理论就是明证。

龙树的《中论》云：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。”②第二种辩证法“八不”理论与第一种辩证法《宝积经》的离二边说其实是相通的，但是《中论》辩证法的特点在哪里呢？这就是它的实相“空”义，这也是通常为什么称中观派为空宗的缘由了。

吕澂认为，龙树用辩证法来阐明诸法的实相，归宿到无自性的“空”。这是根据原始佛教三法印之一“诸行无常”的道理，更进而借“世谛”显示“第一义谛”，再由“第一义谛”达到“涅槃”境界，吕澂称这个境界是“人生理想中的

① 《辩中边论》，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第 31 册 No. 1600，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 473 页。

② 《中论》，（姚秦）鸠摩罗什译，《大正新修大藏经》第 30 册 No. 1564，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 1 页。

绝对妥稳状况”①。

再有，吕澂指出龙树辩证法实相观和实践是相联系的，是除灭一切戏论执着以得到绝对稳妥的境界的。此涅槃与世间是没有分别的，涅槃的实际和世间的实际是平等、一致的。后来，大乘唯识学的开创者无著解释、承接了龙树《中论》思想并有所发挥。

还有，吕澂指出龙树所说的八不法门解明了诸法变化不停的“内因”所在，即一切现象的本身就具有不得不时刻迁流变异的内在原因，并没有什么另外的“作者”来推动它。吕澂所说的“作者”如果更换一个学术的词，指的就是“外因”。就如“种瓜得瓜、种豆得豆”的譬喻，并非特异的新种，这很妥帖地阐发了事物矛盾运动的内因和外因所在。

最后，来看第三种走向，即“缘起说”之辩证法。在吕澂看来，这是佛家最高级的辩证法。就佛家辩证法的发展脉络而言，吕澂最为推崇的是印度大乘瑜伽行派的辩证法。他认为唯识学的创立者慈氏、无著接着龙树更加扩大辩证法的运用。其所依据的典籍有《大乘庄严经论》、《瑜伽师地论》。而“缘起说”之辩证法的特点又是什么？推断吕澂的意思如下。

第一层内涵：唯识三性辩证法的变革意蕴。唯识学有“三性”说（遍计所执性、依他起性、圆成实性）。吕澂指出《大乘庄严经论》所讲的“三性”，其中“圆成”性并不局限于自性清净一义，另还有离垢清净之意。因为从“遍计”、“依他”性来看，是讲缘起“非有”的现象，而“圆成”性是讲“非无”的实相本质，因此合拢三性来观察实相本质，构成了辩证性的“非有非无”，就含有前后变革的过程在内。

第二层内涵：因明“遮诠”和“表诠”兼有的中道辩证法。吕澂指出无著改变了龙树单纯的遮诠法门而兼有表诠，使实相的认识更加深刻，“可算是佛家辩证法高度发展的一个阶段”②。吕澂认为唯识学的辩证法较之龙树空宗辩证法更加具体，不仅有“遮诠”（通过否定的方法来彰显事实），还有“表诠”（通过肯定的方法来彰显事实）。表诠、遮诠是因明学用语，有点类似于逻辑学的肯定和否定命题。《瑜伽师地论》的“名言”自性（对概念的肯定）和“离言”自性（对概念的否定），就是达到名言（概念）与事实的统一认识。陈那、法

① 吕澂：《佛家辩证法》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 67 页。

② 吕澂：《佛家辩证法》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 68—69 页。

称都极大发挥了“遮诠”这种辩证逻辑方式。

实际上，“遮诠”和“表诠”还更好地体现在唯识学“三性”和“三无性”的辩证法方面。唯识“三无性”的说法出自《成唯识论》卷九，曰：“即依此前所说三性，立彼后说三种无性。谓即：相、生、胜义无性。”①三性（遍计、依他、圆成），还有三无性（相无性、生无性、胜义无性），完全体现了唯识学特色的中道观辩证法。而且依他起性和生无性，就是一种典型的缘起论，并且贯穿着前后二性的认识。所以，吕澂把这种趋向的辩证法称为“缘起说”从这个角度是说得通的。

由上可见，吕澂划分的佛家辩证法的三种走向模式多数是谈论唯识学的。其中第一种和第三种都是谈论法相唯识学的，即便是第二种龙树中观派的辩证法，也为无著后来进一步发扬唯识辩证法作了铺垫作用。

“辩证法”一词源出于古希腊，后黑格尔辩证逻辑兴起，随着马克思主义的唯物辩证法在中国的传播，辩证法一时成为时尚。佛学家们援引辩证法一词，本身就说明了唯识哲学与辩证法哲学之间沟通的可行性。一方面，就佛学内在的辩证法特质来看，佛家的思想方法一开头就带着辩证的色彩，并且后来还逐渐发达，尤其到了印度佛教的后期大乘唯识学的产生，辩证法也相应更成熟；另一方面，就佛家辩证法与西方辩证法外在的共契点来看，唯识学辩证法例如“遮诠”、“表诠”及“三性”、“三无性”，此与唯物辩证法“对立统一法则”共同反映了一种普遍的规律，这也说明了辩证逻辑具有共性的价值。

三、述法称《正理一滴论》因明量论

法称是与玄奘的老师戒贤属同一时代的人，他的著作和学说在西藏影响比较大。现存于西藏的译本就有十五家、二十一部、四百余卷之多。② 汉地的因明学主要是唐朝玄奘系唯识宗对陈那、天主的因明学说的翻译和注疏。而把法称的著述从藏地介绍到汉地，是非常有价值的。

法称藏传有因明七论（七部量论）。其中有三部都是解释陈那《集量论》要义，分别为：《释量论》（tshad-ma-rnam-vgrel）、《定量论》（tshad-ma-rnam-

① 《成唯识论》，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第 31 册 No. 1585，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 48 页。

② 目录见吕澂：《西藏佛学原论》，商务印书馆 1933 年版，第 113—116 页。

nges)、《正理滴论》(rigs-pavi-thigs-pa)①,而流传最广的当属《正理一滴论》②。法称《正理一滴论》有梵文原本与日、俄、英、法、德的文字翻译;舍尔巴茨基的《佛教逻辑》对其有介绍;20世纪80年代左右,王森(译自梵文)、杨化群和韩镜清(译自藏文)三人分别翻译有《正理滴论》(或《正理滴点论》),剧宗林还完成了国家项目《〈正理滴论〉译解》,刚晓还出版了《正理点滴论详释》。吕澂介绍法称因明思想时,就是以法称的《正理一滴论》为主要典据,用来解释渊源,刊定真义。吕澂发表了《佛家逻辑——法称的因明说》(原载于《现代佛学》1954年第2—4期)。所以,吕澂先生对法称的因明量论作部分翻译并评析,相对于他们几家而言,是最早的,基本属于开创性工作。吕澂对后来学者顺利开展翻译工作有着启迪作用,也有助于了解藏传因明的主流思想,对推进汉藏佛学的沟通是有必要的。

"量论"带有认识论的意味,印度诸学派对量的看法不一致,古因明系主张现、比、圣教等三量,而新因明家则立现、比二量。陈那分为现量(自相、特殊性质)和比量(共相、共同性质)两类,法称遵从了陈那的学说。

先来看现量。法称从现量的形式上又区别出四种现量:第一,五根现量;第二,意识现量;第三,自证现量;第四,瑜伽现量。法称《正理滴论》云:

> 其中五根现量者,谓各取现境之等无间俱缘境识;意现量者,谓与五根认识相应之等无间缘所生之意识;自证现量者,谓由心及心所所生之诸自证分;瑜伽现量者,谓修习正确境物最终所生之瑜伽识。③

那么各种现量所缘的境,是否实有呢?法称认为,现量的"自相"是"胜义有",是真实存在的。大乘唯识学尤指护法—玄奘系唯识宗宣扬"万法唯识"的道理,而法称的学说却承认境外实有的。所以,在吕澂看来:"法称这样解

---

① 杨化群先生把藏文《正理一滴论》全文译成汉文,名为《正理滴论》。考虑到"滴"字的藏文为"thigs-pa",是滴的泛说词,并无数量的限制,如果用"一"来限制它,即成为"一滴",还原为藏文,就该为"thigs-pagcig",但原书并无"gcig"字。藏文中有"滴水积成大海"之说,可见这个泛说的"滴"字,没必要用数字去限制它。法称用"滴"字冠以书名,可见其妙用。见杨化群:《藏传因明学》,中华书局2009年版,第348页。

② 吕澂译名为《正理一滴论》,此处用吕澂译名。

③ [印度]法称:《正理滴论》,杨化群译,见杨化群:《藏传因明学》,中华书局2009年版,第174页。

释自相,承认对象和思维分离,实在带有扬弃瑜伽一系学说原有唯心成分的意味,他在这里就是随顺着经部的学说的。"①而小乘经部学说,提出外境是存在的,法称思想与小乘部派经部唯物主义有相似之处,故而法称虽然承接了陈那、天主的大乘唯识学的观点,但"采用经部学说,承认实有外境,它的唯物倾向,是很明显的"②。

再来看比量。现量是纯粹感觉,比量是逻辑推理;现量是自相,比量是共相;现量是直接知识,比量是间接知识。比量又分为:自比量和他比量。那么,自比量和他比量有什么区别呢?吕澂作了简单的区分:"自己了解事物作用的叫作'为自比量';将自己的知识传给别人,或者提出自己的主张来加以论证,这些叫作'为他比量'。"③自比量用的是"思维"运作,他比量用的是"语言"传递。

就"自比量"而言,思维比量的推度,必须凭借一个媒介,即"因"。这样的"因"要具备三种性质,吕澂称为"三相":一、所比定有④;二、同品定有;三、异品定无⑤。著名的"因三相"理论,在新因明中具有极重要的地位。沈剑英在《因明学研究》中说:"因三相是新因明的核心问题,它是新因明从古因明脱颖而出的标志。"⑥

而法称在《正理一滴论》中认为"因三相",其实可概括为三种因:最初,不可得因(未缘到因)⑦;其次,自性因;最后,果性因。吕澂认为"不可得因"是从反面证明有相违的自性或相违的果性,以见事物的本身不容存在;"自性因"是就一种特质或概念加以分析而得;"果性因"则由平常的因果关系而来。这里,就不去对此一一作出解释了。略而言之,第一种因应用于否定判断,第二、三种因应用于肯定判断。

就第一种"不可得因"来说,若联系到第二"自性因"和第三"果性因",又可以分出许多的"因"出来。法称在《正理一滴论》中举出十一种⑧。吕澂对

① 吕澂:《佛家逻辑——法称的因明说》,《吕澂集》,中国社会科学出版社 1995 年版,第 73 页。
② 吕澂:《佛家逻辑——法称的因明说》,《吕澂集》,中国社会科学出版社 1995 年版,第 78 页。
③ 吕澂:《佛家逻辑——法称的因明说》,《吕澂集》,中国社会科学出版社 1995 年版,第 78 页。
④ 通常名为"遍是宗法性"。
⑤ 通常名为"异品遍无性"。
⑥ 沈剑英:《因明学研究》,中国大百科全书出版社 1985 年版,第 88 页。
⑦ 吕澂译为"不可得因";杨化群译为"未缘到因"。
⑧ 法称《量评释论》云八种"不可得因",《量决定论》云十种"不可得因"。

此作了介绍。

第一，自性不可得因（自性未缘到①），例如：此处无烟，若有，则应为缘虑之所明了，但未缘到故。

第二，果不可得因（果未缘到），例如：此处生烟之因力，非无障碍，以无烟故。

第三，能遍不得因（能遍未缘到），例如：此处无沉香树，以无树故。

第四，自性相违可得因（缘到自性相违），例如：此处无冷触，以有火故。

第五，相违果可得因（缘到相违果），例如：此处无冷触，以有烟故。

第六，相违所遍可得因（缘到相违遍），例如：物出现后未定为变坏者，须待他因故。

第七，果相违可得因（缘到果相违），例如：此处冷因之力非无障碍，以有火故。

第八，能遍相违可得因（缘到能遍相违），例如：此处无霜触，以有火故。

第九，因不可得因（因未缘到），例如：此处无烟，以无火故。

第十，因相违可得因（缘到因相违），例如：此处无所谓寒毛竖起等之各别现象，以接近制服彼之各别物故。

第十一，因相违果可得因（缘到因相违果），例如：非是具有所谓寒毛竖起等差别之人，以有烟故。

以上十一种推论的格式常在自己的思维里运作，均作为否定判断来应用。

法称对于自比量的"因"而言，其贡献在于从经验事实出发，把分类繁琐、意义模糊的因简单明了地分为"自性因"和"果性因"两类。而"不可得因"则联系到相违的自性因和果性因，作出否定的决定，都是依据经验而来的。我们知道，陈那以前，外学（如正理派）和古因明师都谈量，辩论时往往引用"圣言量"，而陈那只留下了现量和比量二量。陈那为什么要这样做？吕澂认为："这是由所量（认识对象）决定的。"②可见，法称继承并且大大发挥了陈那的观点，尤其注重经验层面，重视客观事物，再联系到前面的唯物思想，就可以窥见法称的创见了。

就"他比量"而言，前面已经谈到"自比量"是自己的思维，"他比量"要把

① 这是法称的创见，杨化群翻译为"未缘到因"。杨氏认为在汉译因明论集中，没有"未缘到因"的说法，这个是专用词，采取了按藏文字义的对译法。

② 吕澂：《因明入正理论讲解》，中华书局 1983 年版，第 51 页。

自己的推理传递给别人,或者对自己提出的主张加以文字论证,需要某种“语言”。这种“语言”更多指一种逻辑语言。古因明有五支(宗、因、喻、合、结);陈那新因明改为三支(宗、因、喻)。很多学者据此认为:三支作法(宗、因、喻)类同于西方亚里士多德的“三段论”(大前提、小前提、结论)。虽说两者不尽相同,古印度重于对宗的论证,古希腊重于演绎,但在某种形式上,双方格式可以互换。

陈那以后,佛家对三支的做法,有着三方面的分歧:一方面,护法、清辨等要求各支更加精密,由玄奘对其进行翻译传入到中土;另一方面,佛护、月称要求各支形式简单化,传入到藏土;再一方面,法称则不再沿用喻支的格式,主张因喻合一体,还把宗也隐藏了起来。

法称认为“他比量”的语言依着运用方便可有两种不同的格式,无非就是“同品法”和“异品法”。再结合三因“不可得因”(未缘到因)、“自性因”、“果性因”。这里,笔者结合吕澂和杨化群二家的翻译来进行比较分析。

格式	因		例句	按:隐藏的宗
同品法	不可得因		凡是具备了认识事物的条件,而没有认识到它,就可以说它不存在,好像龟毛、兔角;现在此处有了认识到瓶的条件,却没有见到瓶	此处没有瓶
	自性因	纯自性因	凡是有(存在)的,皆是无常,好像瓶等	瓶是无常
		自性差别法之自性因	凡是有生(生起事物现象)的,皆是无常,好像瓶等	
		特殊差别之自性因	凡是所作(创造)的,皆是无常,好像瓶等	
	果性因		凡是有烟,皆有火,好像厨房等	厨房有火
异品法	不可得因		凡是具备了认识事物的条件,一定是会被认识到,好像青色;现在此处具备了认识瓶的条件,却没有见到瓶	此处没有瓶
	自性因		凡不是无常的事物皆是不存在的,或者是有生的,或者是所作的;现在声是存在的,或者是有生的,或者是所作的	声是存在的,或者是有生的,或者是所作的
	果性因		凡是没有火,也就没有烟;此处有烟	此处有烟

以上法称所举的无论“同品法”还是“异品法”均是成功的“他比量”推

度，只是宗是隐藏的，或者说最后一句结论是“宗”。笔者在表格的按语中特意把隐藏的宗（义势），即语言里所含蓄的宗也列出来。法称完全颠倒了宗、因、喻的格式，变成了因（因喻合一）和宗。他把因喻提到了最前面，有点像西方三段论的“大前提”一样。吕澂不由对法称的创新感叹道：“很容易令人想及西洋逻辑的三段论式以‘大前提’‘小前提’‘断案’为次序，法称的改革三支，很和它相近，是不是有意参酌采用的呢？”①

上面提到法称所举的“同品法”和“异品法”构成的比量，其中宗是隐藏的。那么什么是正确的宗？什么是错误的宗？法称在《正理一滴论》中有进一步解释。正确的宗必须具备三种性质：自性的、自己的、意乐的；错误的宗是“被排除的”（玄奘译为相违，即相矛盾的意思）非宗或似宗，有四种：现量相违、比量相违、世间相违、自语相违。以上符合真宗和似宗的条件，下面看因。

因的语言要避免什么错误呢？首先，必须符合“因三相”（遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性）理论；否则叫“缺因过”；其次，即使符合因三相，如果立论者或敌论者不承认或怀疑，也算错误。因为，佛家辩论要达到自悟悟他的目的，辩论时证明宗的理由要有一定的意义，不是诡辩术，不能拿错误的因来作为例证。因有许多错误，到陈那、商羯罗主时，统计的因有“十四过”。那么，法称的贡献在哪里？例如，他废除了“不共不定”、“相违决定”两种错误的因。吕澂说：“法称掌握到语言应与思维一致的原则，因而解决了为他比量里一些纠纷的问题。”②吕澂认为法称更相信经验，而不是宗教信仰的教条，因此他从经验出发，解决了这些纠纷的问题。

实际上，关于“因”过错的归类、归纳和整理是不断创新发展的。创立因明的正理派将“似因”分为五类九种，但是印度中古时代的因明家大多不取五类似因说，他们将因的过失分为三类：不成、不定、相违。随着时间的推移，分类又有变化，可分三个阶段。先是佛教古因明家和其他古因明师将“似因”分为三类十一种。后来，陈那又在此基础上增补，在“不成”中别开“犹豫不成”和“所依不成”二过，又在“不定”中另设“不共不定”一过，这样，就成了三类十四种“似因”。陈那的大弟子商羯罗主继承了这种划分，并作了具体的阐发。陈那所划分而为商羯罗主所阐发的因十四过，对后世的影响很大。7世纪时，法称又对因

① 吕澂：《佛家逻辑——法称的因明说》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第93页。
② 吕澂：《佛家逻辑——法称的因明说》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第94页。

过作了删订,减除“不定”中的“同品一分转,异品遍转”、“异品一分转,同品遍转”、“俱品一分转”和“相违决定”四过,又废去“相违”中的“法差别相违”、“有法自相相违”和“有法差别相违”三过,使“似因”减为三类七种。①

除了因过,还有喻过。《因明入正理论》所举的喻有十种过错,而法称再加了八种:“能立犹豫不成”、“所立犹豫不成”、“两俱犹豫不成”、“不说合”、“所立犹豫不遣”、“能立犹豫不遣”、“两俱犹豫不遣”、“不说离”。总计起来,法称“概括的正当的喻过就该有十八种了”②。

总而言之,吕澂认为法称对于因明的创新和贡献是明显的。在“现量”方面,法称注重客观,带有唯物的倾向。在“自比量”方面,法称从经验、客观事物出发,把因分为“自性因”和“果性因”两类,简单明了。在“他比量”方面,法称改革了因明比量的三支格式,坚决主张因喻一体;针对“宗”,法称隐藏了宗;针对“因”,他删减了因过的种类;针对“喻”,他增加了喻过的种类。

第三节　法相唯识真义辩论

内学院经常就一些议题展开激烈的辩论,加入讨论的有吕澂、王恩洋、冯超如、陈证如、黄居素等。就某些疑难问题,还惊动了欧阳竟无,由师出面调和各家立场并提供决断意见。内学院众人分为三个议题进行辩论:一、关于《楞伽》不思议熏、变为现识因议题。涉及是否可用《起信》义理来融释《楞伽》?二、关于《掌珍论》中二个比量是真还是伪的议题。分别为:真性有为空(宗),如幻(喻),缘生故(因);无为无有实(宗),不起(因),似空华(喻)。三、关于真如可否作疏所缘缘议题。这些辩论还是有意义的,他们可以把辩难中出现的分歧点暴露出来,有助于解决一些难题。而吕澂的唯识学思想就是在这样一种环境下不断得以成熟和完善起来。

一、辩《楞伽》不思议熏变为现识因义

《〈楞伽〉不思议熏变为现识因义——内院第二次研究会冯超如君提出讨

① 参见沈剑英:《因明学研究》,中国大百科全书出版社1985年版,第191页。

② 吕澂:《佛家逻辑——法称的因明说》,《吕澂集》,中国社会科学出版社1995年版,第92页。

论》(1924年),这是一篇学术会议讨论的记录。冯超如认为,不思议熏变是现识因,有无明熏习真如随缘之意,同于《大乘起信论》,与唯识宗学所说的真如、无明不会相互熏习的义理相违背。而吕澂赞同冯超如的观点,并且对此作出详细的解答。欧阳竟无对此还作出总结和评判。文中牵涉到《起信论》,内学院对明末以华严、《起信》义理诠解唯识的方法也是颇有微词的。

一开始,是由冯超如提出疑问,矛头直指明末高僧憨山。冯超如认为,憨山的《观楞伽记》把唯识和《起信》概念、义理混淆起来了,他说:

> 憨山《观楞伽记》卷一,释经不思议熏及不思议变是现识因,云是无明熏习真如随缘之意。此全同于《起信》,与唯识真如不受熏之理相违。旧传《起信》立说即本《楞伽》,《起信》之非已有料简,此经疑似亦应解正。①

查阅德清憨山注解《楞伽》"不思议熏及不思议变,是现识因"一句时,记曰:"此特明第八生起之因。……然不思议熏变是现识因者,乃无明熏真如为八识之因。"②而无明与真如互熏的说法源自《起信》,憨山以《起信》解《楞伽》之唯识义理可见一斑。

冯超如这里提到了《起信》与《楞伽》的关系,实际上吕澂就作有《〈起信〉与〈楞伽〉》、《〈起信〉与禅——对于〈大乘起信论〉来历的探讨》(后发表于1962年《学术月刊》)等。虽然撰述的确切时间不能确定,但可以推测,吕澂该文所作一定是1924年以后的事情了,因为冯超如还没有看到吕澂的研究成果,故而有此疑问。换一个角度来说,冯超如提出讨论的论题反而激发了吕澂的思考,这对他后来彻底料简《起信》、魏译《楞伽》作了思想的铺垫,从而弹响了前奏曲。

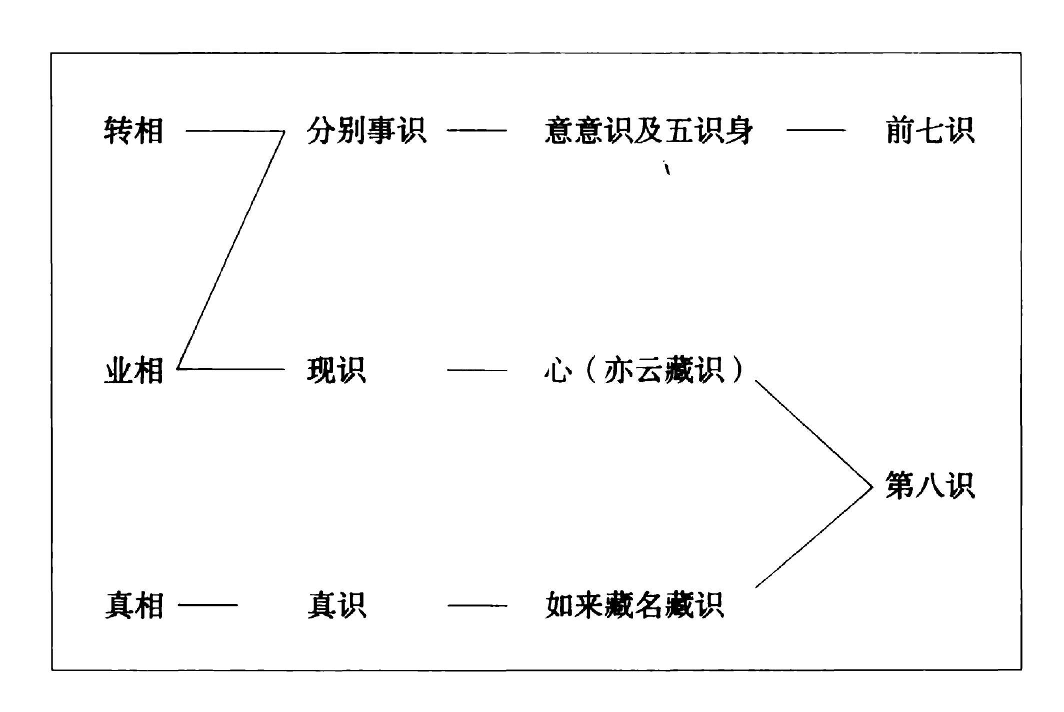
由上,吕澂作出解答。他认为:憨山以《起信》解《楞伽》经文,其实是效仿唐代贤首宗(华严宗),如果从唐宋旧注中寻觅,会发现有很多种,均属于此类情况。《楞伽》经文正义,应当从经文中来求解,还原经文义理才是关键,比争论唯识学古学、今学义理上的高下、异同更为重要。吕澂以下分为三段分别进

① 冯超如、吕澂等:《〈楞伽〉不思议熏变为现识因义》,《内学》1924年第1辑,第267页。
② (明)德清憨山:《观楞伽经记》,财团法人佛陀教育基金会2007年版,第56页。

行阐释。

第一,何谓“现识”?

就三相摄三识与八识关系,吕澂还作一个图表①,“现识”即藏识,表相为“业相”,如下:



吕澂引刘宋译本《楞伽》“三相”(转相、业相、真相)、“三识”(分别事识、现识、真识)的说法,四卷宋译《楞伽》有原文:“诸识有三种相:谓转相、业相、真相。大慧!略说有三种识,广说有八相。何等为三?谓真识、现识,及分别事识。”②而魏译《楞伽》却言:“识有三种,何等三种?一者转相识,二者业相识,三者智相识。大慧!有八种识,略说有二种,何等为二?一者了别识,二者分别事识。”③唐译《楞伽》同于魏译。比较宋译和魏唐两译,可以发现:虽然均说三相,但宋译倡三识,魏唐二译是没有“真识”一说的。吕澂据此认为:“故三译对勘,虽一字之不同,亦各有其意义。”④

由上图,“转相”、“业相”一分摄属“分别事识”(前七识),前七识有了别、分别事境的作用。“分别”一词在《楞伽》中也作为五法(相、名、分别、正智、如如)而存在,这里的“分别”也有简别、分界的含义,归类于有为法,属性亦是有

① 冯超如、吕澂等:《〈楞伽〉不思议熏变为现识因义》,《内学》1924年第1辑,第268页。

② 《楞伽阿跋多罗宝经》卷1,(刘宋)求那跋陀罗译,《大正新修大藏经》第16册No.0670,财团法人佛陀教育基金会1990年版,第483页。

③ 《入楞伽经》卷2,(元魏)菩提留支译,《大正新修大藏经》第16册No.0671,财团法人佛陀教育基金会1990年版,第521页。

④ 冯超如、吕澂等:《〈楞伽〉不思议熏变为现识因义》,《内学》1924年第1辑,第268页。

漏杂染的。而业相一分摄属第八心识，吕澂引宋译《楞伽》卷四："八识谓如来藏名识藏心，意[①]，意识，及五识身"；"刹那者，名识藏如来藏意俱生识习气，[②]刹那。无漏习气，非刹那。"[③]"刹那"是可灭法，"八识刹那"，乃指俱生诸识熏习而言，而如来藏名识藏是无生灭的，即证得法性真如的体性。这个刹那可灭的有漏习气，就是"业相"，吕澂还找出刘宋求那跋陀罗所译四卷《楞伽》原文。

宋译《楞伽》有三识：分别事识、现识、真识。其中"第八识开为二名"，即是说现识与真识本是一体之两面，从体和相层面来说，不可分割，本无二致。这也是吕澂一再强调的地方，而菩提流支魏译《楞伽》只有二识：分别事识和现识，没有真识，意图把如来藏与阿赖耶（现识）分开来了，说："如来藏识不在阿梨耶识中。"[④]这也是后来引起误会的根由所在。真谛系唯识古学甚至立了一个第九识阿摩罗识，如来藏学在这种趋向上也越走越远，与中土天台、华严、禅宗的"真常唯心"系佛学归于一趣。当然，不可否认，唯识古学注重"拆开"的一面，从而走向"真心"派，归结于无为真如心；而唯识今学注重"糅合"的一面，从而走向"妄心"派，归结于有为阿赖耶识。真妄之争，在印土历来有之，而传入中土后，愈演愈烈，这也是他们的根本分歧处了。实际上，这属于学理路向的问题；它们的不同点是：唯识今学是由下（形而下）而上（形而上），由用而达体之过程；真常唯心系佛学是由上（形而上）而下（形而下），由体贯通用之过程；唯识古学则似乎游离于二者之间，不过更倾向于如来藏系佛学。若从融通的角度而言，"体用一源"，唯识今学与古学、如来藏系佛学只是所学关注的焦点不同罢了。

另外，关于心（citta）、意（manas）、识（vijnana）三者[⑤]的关系，《起信论》中所说的"现识"之名相概念与《成唯识论》还是有区别的。《起信》的"现识"隶属于"意"之范畴。而《成唯识论》的"意"概而言之，为思量含义，即第七识末那识。令人疑惑的地方是，按照吕澂对《楞伽》的诠解，《楞伽》所说的"现识"

---

① 吕澂注：连上读。"意"作"心意"。

② 吕澂注：上并作一读。"刹那"作"习气刹那"。

③ 《楞伽阿跋多罗宝经》卷4，（刘宋）求那跋陀罗译，《大正新修大藏经》第16册No.0670，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第512页。

④ 《入楞伽经》，（元魏）菩提留支译，《大正新修大藏经》第16册No.0671，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第556页。

⑤ "心意识"词条，参见蓝吉富主编：《中华佛教百科全书》，中华佛教百科文献基金会1994年版，第1313页。

而非“意”范畴，属“心”范畴，即云藏识，又名积集种子之第八阿赖耶识。总的说来，笔者认为以《起信》解释《楞伽》，或者对比《成唯识论》的说法，有许多名相义理上的冲突。而明末解唯识的目的恰恰是在扭合《起信》与玄奘唯识宗学的差异，以寻求融通的解答。而内学院一系抬着复兴纯粹印度唯识的旗帜，却是要把两者鉴别开来。一为融通，一为判别，一合一拆，其意旨本就是分道扬镳。

第二，熏变是“现识”因。

吕澂就熏变是现识（第八识）之因作了解释，吕澂所引经卷，仍出自四卷宋译《楞伽》，并对照了魏唐二译。题眼“熏变是现识因”是说：能熏（前七识）是所熏（现识、第八识）变起的动因、推动力。熏、变是相对而言的，前七识为能熏、第八识（现识）为受熏，而后第八识变起，即为：现行熏种子，种子起现行，辗转相待而起。

既然说熏变，就有熏习和识变的说法。首先来看“熏”。熏习分为所熏（被动）和能熏（主动）。按照《成唯识论》所说，所熏有四义：“一、坚住性……二、无记性……三、可熏性……四、与能熏共和合性。”[①]符合上述四个条件的，所熏乃指第八识（这里指“现识”），如果再具体点指第八识心王，或自体识、自证分，为所熏、受熏义。而能熏也有四义：“一、有生灭……二、有胜用……三、有增减……四、与所熏和合而转。”[②]符合上述四个条件的，能熏为前七识，而且前七识，每一心所，种种的见、相二分，都是能熏。

再来看“变”。世亲《唯识三十颂》说有三能变：初能变识为阿赖耶识；第二能变为末那识；第三能变为前六识。真谛认为只有第八识为能变，可参见真谛译《摄大乘论》等。而玄奘、窥基的《成唯识论》说识能变有两种：一、因能变；二、果能变。因能变即种子起现行（八识和前七识），果能变即识体（八个识）各自自证分变现见分（认识的主体）与相分（认识的客体）。需要注意的是，熏、变有没有先后之分，就像唯识学上争论本有种（先天）和熏习种（后天）的问题，熏、变循环往复，在哲学上往往会成为逻辑悖论，如果说有熏变先后，无有时间的先后，也只是逻辑因果律上的先后。

---

① 《成唯识论》卷2，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第31册 No. 1585，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第9页。

② 《成唯识论》卷2，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第31册 No. 1585，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第9页。

第三，不思议熏变是"现识"因。

这不可思议的熏变是什么呢？以下吕澂还是引四卷本宋译《楞伽》，不过他也参照了《胜鬘经》、《解深密经》、《大论》(《瑜伽师地论》)的观点。他认为，不可思议熏变有三层解释。第一层：前七熏习，第八变起，此熏变因是不可思议的；第二层：生死依如来藏本际不可知，藏识境界不可知，即有不可思议之义；第三层：常不思议是诸如来自觉圣智所得，藏识既系圣智所行，故藏识之熏变因亦是不可思议的。这三层的逻辑结构实际上是倒过来的：从诸如来自觉圣智所得常难知了，推到如来藏藏识(如来藏与藏识本是一体两面)之难知，再而言及七识熏习第八识、第八识变起之不可思议。这种路向是由圣智入凡识的过程。

这种不可思议的熏变，如同《解深密经》阿陀那识(即：阿赖耶识)闻熏难以认知一样，其颂曰："阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流；我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。"①而《瑜伽师地论》则强调了阿赖耶种子变起诸转识，说："谓阿赖耶识先世所造业行为因，眼等转识于现在世众缘为因，如说根及境界，作意力故诸转识生，乃至广说是名初因。"②这种熏习和变起义都是针对藏识(阿赖耶)与诸转识之间关系而言的，与《起信论》"真如无明互熏"的观点确实是不同的。

所以，吕澂据此批评憨山"必曲为之解如《记》所云，亦可谓勇于附会矣"③。如果讲不同，其唯识学熏变与《起信论》熏变的概念自然是有别。不过，近人还是有人试图糅合《起信论》与"唯识"之义理，例如太虚就曾作《〈起信论〉唯识释》，就"真如无明可否互熏"问题，后来与王恩洋还往复发生了多次辩论。太虚认为《起信论》的熏习义是四缘都说，诸法可以互相作为能熏和所熏。前刹那心能影响于后刹那心即为等无间缘熏习。太虚还说："熏习名同，熏习义异，故不能执唯识中之熏习名义责此令齐。"④太虚这里明确地指出《起信论》"熏习"的含义与唯识学所说的"熏习"含义是不同的。太虚的思路

---

① 《解深密经》卷1，(唐)玄奘译，《大正新修大藏经》第16册，No. 0676，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第692页。

② 《瑜伽师地论》卷51，(唐)玄奘译，《大正新修大藏经》第30册 No. 1579，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第579页。

③ 冯超如、吕澂等：《〈楞伽〉不思议熏变为现识因义》，《内学》1924年第1辑，第270页。

④ 太虚：《答起信论唯识释质疑》，《法相唯识学》下册，商务印书馆2002年版，第100页。

大致还是顺着明末解唯识学的方法。

吕澂比较了上述三点，然后作了一个关于《楞伽》与法相唯识学关系的比较，即认为《楞伽》义理与唯识义理大体是一致的。不过他认为不同的地方在于"如来藏"这个名词上，《楞伽》"处处举'如来藏名藏识'之名，而谓其自性清净不可坏灭"①。

印度唯识的根本经典《解深密经》只谈藏识"阿陀那识"，无有"如来藏"一词的说法。一般说来，印度佛学中期大乘经典分为两个系统，"一是如来藏系，二是阿赖耶识系。……属于如来藏系的经典主要有：《大方等如来藏经》、《大法鼓经》、《央掘魔罗经》、《不增不减经》、《无上依经》、《胜鬘经》、《大般涅槃经》等；属于阿赖耶识系的经典主要有：《解深密经》、《楞伽经》、《大乘密严经》。"②《楞伽经》、《密严经》实则是调和"阿赖耶识"与"如来藏"学之间矛盾的。

就如来藏与阿赖耶关系而言，最后讨论的结果还是由欧阳师作出总的评释。关于如来藏与阿赖耶识的区别，欧阳竟无点出"如来藏依智而言，阿赖耶依识而言"③。既然有"唯识学"一说，那么就应该建立"唯智学"。唯识学是由染转净、转识成智的过程，而最终的通路必将是唯智的，两者并无不可跨越的鸿沟。如来藏与藏识，"为藏则一"，但分开来则有"智"与"识"之别，两方面互摄。唯识之《摄大乘论》说无漏种寄存于赖耶识之中，这属于"以识赅智"义；唯智之《楞伽》、《胜鬘》，说如来藏名藏识，说如来藏自性清净心而有染污难知，这均属于"以智赅识"义。另外，欧阳竟无还顺带批评了天台、华严和禅宗，教授门下弟子"不为贤台所惑"，认清"自逞私心，禅则野狐"之弊。不过，他也提倡学人"不为法相所限"，在批判中也体现了其宏阔的气象，欧阳的治学精神多是影响到了吕澂等人。就此段话而言，欧阳竟无提出的"唯智学"一说精确地点明了唯识学与如来藏学之间的微妙关联。若从学理来谈，内学院一系只是开出了"唯识学"，而"唯智学"似乎不足，却要把天台、华严、禅一并打倒，难免有失偏颇了。

---

① 冯超如、吕澂等：《〈楞伽〉不思议熏变为现识因义》，《内学》1924年第1辑，第270页。
② 陈士强：《中国佛教百科全书·经典卷》，上海古籍出版社2000年版，第81页。
③ 冯超如、吕澂等：《〈楞伽〉不思议熏变为现识因义》，《内学》1924年第1辑，第270页。

二、论《掌珍论》二个比量"真似"义

《〈掌珍论〉二量真似义——内院第四次研究会王恩洋君提出讨论》(1924年),本文也是一篇学术会议讨论的记录。该文围绕着《掌珍论》中含有二个比量的一首偈颂展开辩论,即"真性有为空,如幻,缘生故;无为无有实,不起,似空华"。吕澂与王恩洋对《掌珍论》的判摄如同冰火两重天。王恩洋认为《掌珍论》是"真比量",而吕澂却判其为"似比量"。1924年王恩洋与吕澂的辩论并没有结束,随着吕澂《因明纲要》于1926年的出版,太虚对此问题也有关注。他于1928年撰写《论〈掌珍论〉之真性有为空量》(载于《海潮音文库》)短文,就是针对吕澂《因明纲要》作。

辩论的缘起,最先可见的是王恩洋所撰的《佛法之真义》一文,载于1923年《民铎》4卷1号,提到了《掌珍论》。王恩洋并不排斥清辨,反之,对清辨是十分赞赏的。王恩洋对中观派清辨的《掌珍论》评价较高,在《佛法真义》中说:"嗟乎!《掌珍》一论,吾获益多矣,胡可轻议?"①而后,吕澂编写了《因明纲要》②一书,引用了《掌珍论》作为"似比量"的案例来探讨,说:"清辨立量,望瑜伽宗,过乃多种。"③由此,引发了王恩洋与吕澂之间的辩难,讨论的文稿载于1924年12月《内学》第1辑。讨论的结果是:吕澂坚持认定"掌珍立量有过,无可救言"④;欧阳竟无虽然作了一些调和,也只是强调了"后人当再详究"⑤。此后,王恩洋并没有改变自己对《掌珍论》的偏好,他在1944年作《评新唯识论者之思想》时,还引证《掌珍论》般若义理的观点料简熊十力的《新唯识论》。辩论后,吕澂对《掌珍论》的态度有所调和,在义理上他同样也是提倡中观派的。

来看吕澂对《掌珍论》第一个立量"真性有为空,如幻缘生故"的判摄。吕澂在《因明纲要》中认为清辨立量,望瑜伽宗,过乃多种。清辨量云:真性有为

① 王恩洋:《佛法真义》,《中国佛教与唯识学》,宗教文化出版社2003年版,第34页。

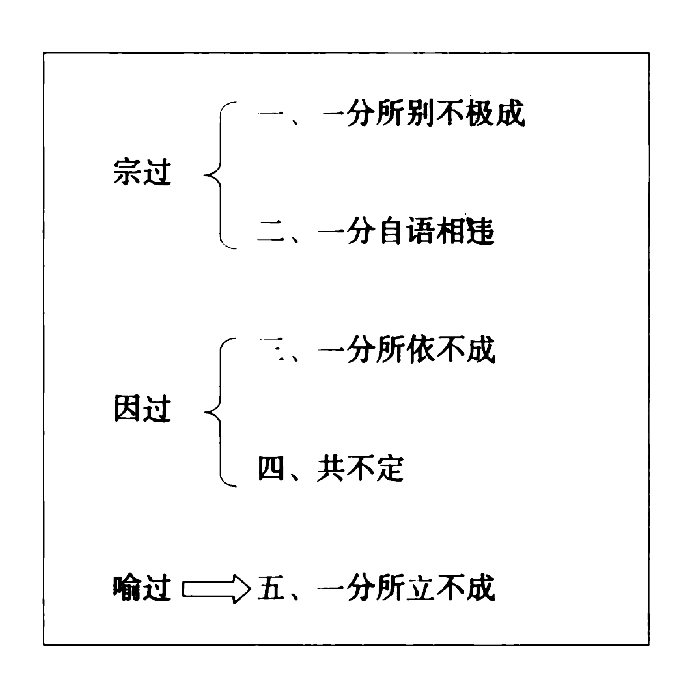
② 王恩洋在《〈掌珍论〉二量真似义》讨论中提到吕澂所编的《因明纲要》一事,讨论稿于1924年12月《内学》刊出,而《因明纲要》直到1926年9月才由商务印书馆出版。

③ 吕澂:《因明纲要》,中华书局2006年版,第57页。

④ 王恩洋、吕澂等:《〈掌珍论〉二量真似义》,《内学》1924年第1辑,第278页。

⑤ 王恩洋、吕澂等:《〈掌珍论〉二量真似义》,《内学》1924年第1辑,第278页。

空(宗);缘生故(因);如幻(喻)。清辨说中观派是“真谛一切法空”,以破斥瑜伽行派“真谛一切法非空不空”。而吕澂列举了七条理由,合上所述,如下图①:



首先,看《掌珍论》立量的“宗”——真性有为空。

“一分所别不极成”是说:宗的“所别”(前陈、有法、体)部分不被立敌双方共同认可而招致的立量过失。“真性”是简别用语,是胜义谛上来说。按照吕澂的意思,真性简别的是“有为”。宗支“有为空”的前陈是“有为”,宗支的后陈是“空”。关于前陈真性“有为”的部分,两方不能达成统一的意见:清辨中观宗立“全空法”;瑜伽宗倡“非空非不空法”。

“一分自语相违”是说:宗的前陈与宗的后陈部分自相矛盾所招致的过失。立者前陈部分真性“有为”(胜义谛真性有为,即全空法有为)与后陈“空”相违背,实际上还有“非空不空法有为”。

其次,看《掌珍论》立量的“因”——缘生故。

“一分所依不成”是说:因所依宗的前陈部分不被双方所共同认可而无从成立。宗的前陈真性“有为”如前所述,对于“有为”的看法不同,那么因支也就没有意义。

“共不定”是说:“因”的范围太广,适用于“宗”同品与“宗”异品而犯的错误。因支“缘生”既含在中观宗的“全空法”,又含有瑜伽宗“非空非不空”的“依他幻事”,所以,错谬。关于“共不定”,吕澂引用唐人的观点“亦出彼因法

① 参见吕澂:《因明纲要》,中华书局2006年版,第57页。

自相相违过”，是说：因与宗的后陈“法”自相彼此矛盾所招致的错误。换而言之，因为“缘生”（有），所以“空”（空），以“有”来作“空”的因，是自相矛盾的。

最后，看《掌珍论》立量的“喻”——如幻。

“一分所立不成”是说：所引用“喻”部分与“宗”的后陈不同品类所招致之立量过失。因为，正面例子同喻“如幻”部分含有瑜伽宗“非空不空”胜义谛法。列举的同喻“如幻”部分与宗后陈“空”是不同品类，不能完全作例子来证明宗的正确。

以上是吕澂的推理论证。吕澂把《掌珍论》判为“似比量”说是来自于《成唯识》。查阅相关资料，《掌珍论》被判为“似比量”出自窥基的《成唯识论述记》，其云：“彼依《掌珍》真性有为空等似比量。”①

针对这支立量——真性有为空（宗）；缘生故（因）；如幻（喻），在研究会讨论中，王恩洋对吕澂的看法提出了疑问。王恩洋认为吕澂把《掌珍论》判为“似比量”的根由是真性的简别、极成问题。王恩洋认为吕澂真性胜义谛简别的是“有为”，“在吾友之意则以为此真性言在简法体，即《掌珍》所立乃真性之有为也”②。但王恩洋认为：“论主所立非立真性之有为为空，乃就真性而立有为为空也。抑此中有为非但非真性之有为，乃实即世俗之有为也。”③王氏的意思是说：《掌珍论》并非立“真性之有为，为空”而是立“真性，而有为为空”；“有为”不是真性胜义谛所说的“有为”，实际却是世俗谛所说的“有为”。王恩洋还指出：“有为是共许，就真性而立为空。”王氏认为中观派（空宗）和瑜伽行派（有宗）就会在世俗谛“有为”上达成“极成”共许，也会在胜义谛上有为“空”上达成共许。真性胜义谛的简别侧重于“空”。所以，在王氏看来，《掌珍》立量宗上“无不极成过，亦无相符极成过”。根据因明的立量是“真比量”的规则，宗的“前陈”（有为）和“后陈”（空）都必须极成（共许）同意，但合起来的宗，必须“违他顺自”。如果立敌双方都同意，就会犯“相符极成过”。如果宗没有错误，因、喻的错误随之而解，王恩洋据此确认《掌珍论》“是真比量，是真能立”。

关于《掌珍论》那首偈颂的第二个立量“无为无有实，不起似空华”。其比

① （唐）窥基：《成唯识论述记》卷4，《大正新修大藏经》第43册No.1830，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第359页。

② 王恩洋、吕澂等：《〈掌珍论〉二量真似义》，《内学》1924年第1辑，第272页。

③ 王恩洋、吕澂等：《〈掌珍论〉二量真似义》，《内学》1924年第1辑，第272页。

量格式为——无为无有实(宗);不起(因);似空华(喻)。王恩洋也认为不是“似比量”,而是“真比量”。

王恩洋还引证了《掌珍论》的原文并评判说:“此言盖显非立真性之无为为空,乃就真性而立无为为空。”[①]意思是说:胜义谛真性简别的不是宗的前陈“无为”,简别的重心跟第一个比量一样,即侧重于宗的后陈“无有实”(为空)。那么也同样可以解决立敌双反是否极成问题。王恩洋接着评判说:“此言复显有法无为是世俗法共许极成,非非世俗圣者独证之真性无为也,故亦无有有法不极等过,比量安立。”[②]意思是说:宗的前陈(或叫有法)“无为”是虚空无为,在世俗谛上是共许达成一致意见的;而不是真谛上圣人所证的真性无为,所以并没有犯了因明“有法不极成”的宗过。

王恩洋认为二个比量辩论问题的症结在于空宗胜义谛“空”论与有宗胜义谛“非空非不空”论是否矛盾。王恩洋认为空宗清辨之《掌珍》与有宗护法之《唯识》有异曲同工之妙。那么,对于当年空有二宗的争论又该怎么看待呢?王恩洋认为实为清辨与护法后嗣弟子们理解出了偏差,造成分派之争。而吕澂的观点与王恩洋是不同的,查阅了吕澂在《印度佛学源流略讲》中的观点:无著、世亲之后,大乘学说才出现分立,一为瑜伽行派,一为中观派。中观派的真正创始人是佛护、清辨,而清辨与瑜伽行派的护法是同一时代的人。也就是说虽然瑜伽行派源出于无著、世亲,但是无著、世亲说有并不废空,到了清辨、护法才出现了分化。[③] 而王恩洋认为清辨、护法时唯识、中观分化并不明显,这种分化的界限很模糊,时间还应该再往后推,至于历史责任的担子就落在了那些后来曲解的人肩上了。

吕澂对王恩洋质问的地方作出了回应,主要是针对第一个比量,他说:

(Ⅰ)立宗是否有过

王君谓立真性之有为乃有不极成过,就胜义立则无过;今谓未然。(1)旧时出彼量有法不极成过并非云“真性之有为,”乃云“真性有为”也。寻绎论文,此四字之意义实与“胜义谛中有为自性”一语相等。(如

① 王恩洋、吕澂等:《〈掌珍论〉二量真似义》,《内学》1924年第1辑,第273页。

② 王恩洋、吕澂等:《〈掌珍论〉二量真似义》,《内学》1924年第1辑,第273页。

③ 详见吕澂:《印度佛学源流略讲》第五讲第四节“瑜伽行派和中观学派”,上海人民出版社1979年版,第195—217页。

云真义自体说名真性，又云若胜义谛实有自性今立为宗，又云就胜义谛辨其体空。）在立者与敌者所目，当然不同，故难免于一分不极成过。（2）以“就胜义立”为言，仍可入诸有法。此在唐贤早有真性入有法或不入有法之争。靖迈、神昉、太贤、慧沼皆谓不入有法，智周、如理、憬兴则谓不入有法。二说相较，以入有法为理较长。（3）以牧牛人等所共了知法为有法云云，此乃胜义中不坏世间解之说，非即立世俗法也。故论亦云凡缘生法皆就真性其自性空牧牛女等所共了知；孰谓牧牛者所知即世俗法耶？

（Ⅱ）立敌两宗是否皆无胜义有为

立者以假名法为言，不能云无。敌者法相宗四重胜义，前三亦不得云无。

（Ⅲ）立量悟他是否但应立世俗法

（1）论中明云他遍计执就胜义谛实有自性今立为宗；破他既就胜义为言，明知非立世俗。（2）胜义是正智境，比量依现量起，如何其法不同能缘而是世俗？合上三端，《掌珍》立量有过，无可救言。至于性相二家胜义是否一致，此乃关于义理，非今所论。①

第一，立宗是否有过？

吕澂坚持了自己的观点。真性简别的就是宗的前陈“有为”，并且解释说“真性有为”四字与“胜义谛中有为自性”相等，或者说是“就胜义谛辨其体空”。换而言之，吕澂认为清辨立量把空、有二义割裂开来了，偏于空性。这与瑜伽宗的“非空非不空”的中道观不同，故而“一分不极成过”，论敌双方所指不同，不能达成统一意见。唐代早有“真性入有法”或“不入有法”之争，即是说简别用语“真性”是否可以用来简别宗的“有法”（前陈）问题？两种说法比较而言，以“入有法”（可以简别宗的前陈）之说占了上风。胜义谛不坏世间法，故而在因明立量宗中即使牧牛女凡夫之人也能了知胜义真性。

第二，立敌两宗是否皆无“胜义有为”？

吕澂的意思是说：立方中观派和敌方瑜伽行派在胜义谛上有没有“有为”呢？或者是说能否在胜义谛上对宗的前陈“有为”达成极成共许？而王恩洋认为“有为”在世俗谛上是极成的。清辨的中观派以假名法说空，立方承认真

① 王恩洋、吕澂等：《〈掌珍论〉二量真似义》，《内学》1924年第1辑，第277—278页。

性胜义"有为"。而敌方法相宗有四重胜义，这四胜义谛"出《成唯识论》：一、世间胜义；二、道理胜义；三、证得胜义；四、胜义胜义"①。瑜伽宗的前三种胜义可以说是"胜义有为"，此与空宗可以极成共许。关键是瑜伽有宗的第四重胜义"胜义胜义"，这是不能极成的，故而才有立方"一分不极成"的过错。

第三，立量悟他是否但应立世俗法？

吕澂认为：首先，《掌珍论》立"真性有为空"，认为瑜伽有宗"遍计所执性"就胜义谛"圆成实性"而言，实有自性，偏于有，故而立量来破斥有宗。实际上，佛法的核心在于真如实性，既然要破有宗，应该从就胜义谛出发，何必要立世俗谛？其次，有宗唯识学之胜义谛是正智境，推理之"比量"依感觉之"现量"而起，为什么空宗不承认有宗其法是"能缘"（比量依现量起），而非要说有宗是世俗谛，偏于有性呢？

综合以上三点，吕澂判定《掌珍论》立量有过，无可救言。至于性相二家胜义是否一致，他认为这属于义理问题。

辩论总要有个裁判，欧阳竟无师作出总的评释。他说："因明作法当与道理别论。法相立四胜义，以俗实真，故为非空非不空。般若但一胜义，故云全空。所依不同，故必两破而后两立。《掌珍》之理非不充分，然其对破相宗则未尽也。后人当再详究。"②欧阳竟无作出评释的立场当然是维护有宗的，他站在了吕澂这一边，他认为《掌珍论》秉承了般若学空观，法相宗才是非空非不空，属于真正的中道观，清辨破斥相宗的理由是不充分的。

一波未平一波又起。以欧阳竟无为首的内学院与以太虚为首的武昌佛学院常有争讼。太虚法师"是春（1928年）多评内院之作：……《论〈掌珍论〉之有为空量》，对吕澂《因明纲要》作"③。太虚在《论〈掌珍论〉之真性有为空量》中基本同意了吕澂在《因明纲要》中判为"似比量"的观点。但是，他试图把清辨这首量改为："然此量加'自许'言简得成，可改作云：依我宗佛法真谛言：有为是空（宗）；缘生故（因）；如幻（喻）。"④自许、真性都是简别用语，改完后就是"真比量"了。太虚认为，无论般若空宗还是瑜伽有宗，二宗都没有过犯，以

① 参见（明）释一如：《三藏法数》，浙江古籍出版社1991年版，第130页。

② 王恩洋、吕澂等：《〈掌珍论〉二量真似义》，《内学》1924年第1辑，第278页。

③ 印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第137页。

④ 太虚：《〈掌珍论〉之真性有为空量》，《海潮音文库》第1编"论理学"，新文丰出版公司1985年版，第13页。

语言的遮诠方式来看，清辨说的空性和瑜伽宗立的“真性非空不空”，其实讲的都是佛法中道观。这个观点又与王恩洋不谋而合。即便立空性也是中道之空性，中观与瑜伽都属于遮词之中道实相。用表诠的方式来理解，无论谈空说有，就会扣于一端，弊于一曲。太虚对空有二宗总的观点是：“许为遮词，两俱无过；许为表词，两俱有过。”①可见，太虚的观点是很圆融的。

因为论诤如此激烈，先是王恩洋，而后是太虚，或多或少还是影响到了吕澂。吕澂在以后对待《掌珍论》的态度上还是有所调和的，他虽然批驳《掌珍论》立量，但也并不是一味对《掌珍论》加以排斥。吕澂还在《印度佛学史》②中引用了《掌珍论》，认为瑜伽与中观派之争大同小异，“两家言胜义谛尚可同”，两家在“圆成实性”、“胜义谛”上根本旨趣一致。可以这么说，如果抛开因明比量格式不谈，吕澂认为瑜伽与中观两派在义理上并没有矛盾。

三、诤“真如”是否作“疏所缘缘”义

《真如作疏所缘缘义——内院第五次研究会陈证如君提出讨论》(1924年)，本文同样是一篇学术会议讨论的记录。陈证如提出讨论，王恩洋、吕澂两人反复辩难，内容精彩。王恩洋认为真如不可以作“疏所缘缘”；吕澂认为真如可以作“疏所缘缘”。

何为“所缘缘”呢？“一切万法的生起，必须借着一种外助。而心法对于所缘境界的外助关系，便谓之所缘缘”③。所缘缘有两种：一是亲所缘缘，二是疏所缘缘。所谓亲，是说这一个所缘的对象和能缘的心体不相离，乃这一个识的见分所变的相分。所谓疏，是说这一个所缘的对象和那能缘的心体相离，这一个识仗着所缘的对象作本质，也就是说这个质能被这个识的见分所依托。可是这个质不能被这个识的见分直接亲缘着，中间须隔着一层影像，所以谓之疏所缘缘④。

那么真如可否作疏所缘缘呢？针对真如可否作疏所缘缘的问题，内学院

① 太虚：《〈掌珍论〉之真性有为空量》，《海潮音文库》第1编“论理学”，新文丰出版公司1985年版，第15页。
② 该篇文章是吕澂在抗日战争期间讲于四川江津支那内学院蜀院，大概是20世纪40年代左右。
③ 吴信如编著：《法相奥义》，中国藏学出版社2006年版，第335页。
④ “疏所缘缘”义：唯识宗所立所缘缘之一，以名间接所缘之境，即对于相分之本质。

曾作过激烈的讨论。这段辩难的内容缘起于黄居素致吕澂的一封书信，陈证如对这封书信有感，故而提出"真如可否作疏所缘缘义"的问题请大家讨论。

黄居素在致吕澂书信中提出一种新的观点，即：真如不可作疏所缘缘。圆成实性（真如）为疏所缘缘是方便假说。陈证如引黄居素给吕澂的书信。黄居素认为窥基的《成唯识论述记》只提到能缘心可以亲缘无为法（真如），而没有提到能缘心疏缘无为法（真如）。他认为圆成实性为疏缘只是方便假说。陈证如基本赞同黄居素的观点，并且作了进一步的论证。陈证如认为必须搞清楚三个问题，他说："（甲）何谓本质；（乙）何谓疏所缘缘；（丙）何谓真如。"[①] 这里合成两个方面，如下：

第一，"本质"含义与"疏所缘缘"含义。

陈证如说："凡有体诸法或从种生者，皆得为本质。"也就是说，无论是体是用，有为、无为法，还是从阿赖耶识种子所生的一切法，均可以作"质"。换而言之，均可以被心所缘，作为疏所缘缘。他明确本质的概念，实则是与真如作一比较，真如的特性是否具有本质的含义呢？西方哲学上，有"现象"与"本质"一对范畴，佛教哲学讲"法相"与"实相"（真如、法性）一对范畴。暂且不论佛家之实相与西哲之本质。就唯识学所说的"本质"而言，并非指与现象相对的"本质"概念，而是特指这个"质"（客体）能被这个识的见分（主体）所依托、所认识，不过这个"质"（客体、所缘）与见分（主体、能缘）是分开的，中间隔了一层影像，所以这个"质"即为"疏所缘"，实同名异。至于"疏所缘"与"疏所缘缘"，多了一个"缘"字。前者是所缘相分，即客体；后者是作为缘之缘，四缘（因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘）之一，所缘缘不是单独作为一个客观而存在的，必须是被能缘心这个主观所攀缘，才能称为所缘缘。这也是唯识学复杂和精致的地方了。不能说主体与客体、精神与物质、本质与现象等范畴是分开来的，好像是完全不相干的两件事，实则交相辉映，一体不二，浑然天成。

第二，"真如"含义。

真如有纯义和复义两种意涵。纯义真如是有无俱遣，与一切法非一非异；复义真如却是假施设名、随机安立的方便法。《唯识三十论》有"七真如"一说。有如此之多真如假施设立的名言概念，皆所谓"诠"。"诠"即权宜之计。

① 陈证如、吕澂等：《真如作疏所缘缘义》，《内学》1924年第1辑，第280页。

另外，“诠”指诠释的意思，佛家言“诠”有表诠和遮诠两说，从语言层面来剖析，表诠就是把“真如”不可说之实相说出来，所以有“七真如”之教相名言，这属于即言方法；遮诠是把“真如”用遣除语式，非 A 非 B，两边均破，以破相显体，这属于离言方法。陈证如把真如分为两类：体上真如和用上真如。关于真如之体用关系，这明显受到欧阳竟无的影响，欧阳竟无 1922 年在《唯识抉择谈》中把体用一分为四：一、体中之体（一真法界）；二、体中之用（二空所显真如，又三性真如）；三、用中之体（种子）；四、用中之用（现行）①陈证如说的真如之体用，指第一“体中之体”和第二“体中之用”。因为体上真如是无为法（不是一个实体或质），用上真如是有法相的，而作为疏所缘缘必须是一个实体（质）。陈证如的观点是：“体真如”不可作疏所缘缘，而“用真如”可以作为疏所缘缘。总之，“真如”与“质”自然是不能画等号的，至于真如可否作疏所缘缘呢？王恩洋、吕澂也加入讨论。

王恩洋在该篇中认为陈证如的说法有问题，王恩洋回应了陈证如。陈证如的观点是说法相真如可以为疏所缘缘，凡夫听佛说五法真如，托真如为质想象而缘，以此认为真如为疏所缘缘。而王恩洋认为，就唯识五法（相、名、分别、正智、如如）而言，听闻佛说真如法变相而缘，所缘是名言，能缘是分别，与真如无关，是缘不着真如的。因此，法相真如为疏所缘缘是不成立的。至于体真如，当然不可以说是质，但是方便来说，是有质的含义。王恩洋指出：“即不作真如为疏所缘缘解，但云疏所缘缘为真如固无妨也。”②意思是：不可以说真如为疏所缘缘，但是疏缘真如是可以成立的。

王恩洋在该篇中认为吕澂的说法也有问题。吕澂说后得智缘真如时，真如可作为疏所缘缘。王恩洋却认为，后得智变影（相分）而缘真如，其对于真如的关系在于时间而不在于空间。根本智亲证真如，后得智随后继起，模仿前念（指根本智）所缘，其实是独影镜（这里指的是有质独影镜，后得智缘过去法，此过去法即是模仿根本智所缘真如），后得智自变真如相分，并非以当时真如实相为质。王恩洋的意思是说：后得智疏缘真如时所变的亲相分是这个独影镜，所托的质是前念根本智亲证真如时所变现的见分（根本智是没有相分的），并不是以真如实相为质。虽然后得智缘真如时与真如隔了两层关系，

① 参见欧阳竟无：《唯识抉择谈》，《欧阳竟无集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 92 页。
② 陈证如、吕澂等：《真如作疏所缘缘义》，《内学》1924 年第 1 辑，第 283 页。

但是辗转还是可以疏缘真如的。王恩洋的观点是:疏缘真如是可以成立的,但是真如作为疏所缘缘是不成立的。

吕澂认为真如可以作疏所缘缘。吕澂与王恩洋有来回几次的辩难。他们争论的焦点如下:

第一,后得智与根本智是否能同时而起?

这涉及真如被疏缘时,后得智是否直接托真如实相为质的问题。王恩洋认为时间上有先后,他解释说:"后得智变影而缘真如,其对于真如之关系乃在时间而不在空间。因根本智实相现前,后得智继起,模仿前念所缘,重印证其为如是。"①吕澂认为可以同时而起。他辩解说:"后得智不限于相见道,亦不限于模仿前念,修道中后得智固有与根本智同时而起者。其缘真如必须变相,亦将谓之托前念真如为质乎?且前念过去无体,无为所托之理。如云相见道有本质,亦但同时实相而已。"②

第二,真如是否有质?

这涉及真如被疏缘时,是否符合疏所缘缘的概念。王恩洋认为真如不是一个实体,真如是不离开万法本身单独存在的,他说:"何真如为本质之有?"③"但真如不离一切法,故缘一切法时皆辗转有疏缘真如之义而已。"④吕澂认为真如有质的含义,因为真如是圆成实有的,吕澂辩解说:

> 真如有为质之义。真如为法性,圆成实有。在亲证时既属有法为所虑托而成亲所缘缘,在疏缘时即应仍属于有法而得托为本质。故《三十述记》四十四云,第七心品转依位缘真如等无外质,而《义演》补释之云,但后得缘如即有也。陈君尝疑真如为质能起则无异于外道所执之本体,其实不类。唯所缘缘能边而言,以影像似于本质而谓本质能起,故云真如为质,无所病也。⑤

由此可见,王恩洋和吕澂二家对"质"的概念理解不同。

---

① 陈证如、吕澂等:《真如作疏所缘缘义》,《内学》1924年第1辑,第283页。
② 陈证如、吕澂等:《真如作疏所缘缘义》,《内学》1924年第1辑,第283页。
③ 陈证如、吕澂等:《真如作疏所缘缘义》,《内学》1924年第1辑,第283页。
④ 陈证如、吕澂等:《真如作疏所缘缘义》,《内学》1924年第1辑,第285页。
⑤ 陈证如、吕澂等:《真如作疏所缘缘义》,《内学》1924年第1辑,第284页。

第三，真如是否与能缘体相离？

这涉及“疏”的含义。吕澂认为虽然真如不离诸法，但是从能与所的地位而言，真如与能缘体有相离的意思，当真如被缘时能缘体能变现出似相分，因此就有了疏隔的说法。吕澂辩解说：

> 真如有与能缘相离之义。《成唯识》解疏所缘缘谓与能缘体虽相离，执此以证真如不成疏所缘缘最为有力。余亦尝依据此点而认黄居素君之说。然今思之，论文所云，正不可如常解。即与能缘相离云者，当指所缘法所居之地位而言。如所缘法非能缘所直接缘虑，即称相离，因有亲所缘法疏隔之也。《述记》五十一亦谓“圆成不为亲相分，极疏远故。”此疏远之言，如不以缘虑之间接为论，则圆成法性本不离法，何疏远之有哉？又傍证之净八识中自证得为见分疏缘。自证体不离见，但以为所缘时又变相之间隔而得名疏。真如法性为例亦尔。此本不离诸法，而为所缘时又变似相分之疏隔，亦得谓与能缘相离而为疏所缘缘也。①

而王恩洋认为真如与能缘体是不相离的，不需要非要论证真如与能缘体相离来确定疏缘的关系，因为真如不离一切法，所以缘一切法时辗转都有疏缘真如的含义。另外，王恩洋认为同一识体见分、自证分和证自证分是不可以相离的，因为不可分，所以真如与能缘体的关系也不可以相离。王恩洋答辩说：“但真如不离一切法，故缘一切法时皆辗转有疏缘真如之义而已。若谓相离以地位言，真如法体亦同自证为见所疏，同体而有疏义，是则真如不遍见相乃可云离，讵非同于外道似我真如耶？”②

针对王恩洋关于“真如与能缘”的答辩，吕澂又作出回复，一再强调两者相离，并且交代了他之前与黄居素就曾讨论过这个问题了。吕澂辩解说：“地位不过就能所缘一时之关系而说。古德虽无其文，却有其义。否则以亲证真如为例，真如固不离见分，亦不离自证。何以当时见则云亲证真如，而自证则亲缘见分而于证如为疏也。”吕澂还引黄居素的书信：“兄③于真如为疏所缘缘

① 陈证如、吕澂等：《真如作疏所缘缘义》，《内学》1924年第1辑，第284页。

② 陈证如、吕澂等：《真如作疏所缘缘义》，《内学》1924年第1辑，第285页。

③ 兄，指称吕澂。

一义，虽放弃旧日主张，唯弟[1]始终讨论不出基释范围，兄乃直提论文‘体虽相离’之定义，自是高弟一着，佩甚。……至基师《述记》解疏所缘缘，不举无为，今以理征知为疏漏，不足引为真如非疏所缘缘之证。”[2]

总而言之，这些辩论是有意义的。一方面，越辩越明，把问题更加明确化；另一方面，是越辩越不明，因为他们所理解的概念是不一样的，比如“质”、“疏”的理解。还有，一些辩论的话题，已经超出了经论以内所寻觅的原文可佐证了。可以看出：吕澂的观点融释性较强，较为灵活；而王恩洋的观点比较保守，宗于唯识基本教义。

---

① 弟，指称黄居素。

② 陈证如、吕澂等：《真如作疏所缘缘义》，《内学》1924年第1辑，第285—286页。

第五章　问善：吕澂依唯识学说对心性伦理之诠解

本章“问善”，是说吕澂凭借唯识学义理对佛教、儒、道的心性伦理思想作出评判。他对佛学概念“佛性”作出唯识学的阐释。“佛性”非独属于唯识学，本为大小乘、性相、空有的共法，吕澂却从唯识学的角度对其进行诠释，甚至融入了自己的判摄和发挥，还把“佛性”之“深心”解释成唯识学之“阿赖耶识”。他还对唯识学特有的名相“五种姓”进行阐释，维护唯识宗饱受非难的“五种姓”说，试图缓和中土佛教对“一分无姓”说的非议。吕澂对儒、道人性观也有所探讨。他讲解《华严原人论》，分析了儒、道、佛人之本原命题，最终的观点是依持于唯识学立场的。他还以“唯识性”诠解了孔、孟人性善说。在心性论上，吕澂广为人知的莫过于他与熊十力关于中印佛学“性寂”、“性觉”之争，当然他与巨赞讨论中国佛学心性明净问题也极为精彩。

第一节　唯识学“佛性”、“种姓”义

佛性、佛种姓（或种性）是佛教伦理学不可回避的话题。吕澂认为佛性义有三：第一，佛性之“深心”为“阿赖耶识”；第二，佛性属“自性善净”，而非“分位善净”；第三，佛性有“顿悟”、“渐悟”之说，以唯识共相、自相说来解佛性“顿悟”、“渐悟”义。法相唯识学还提出“五种姓”（声闻乘、独觉乘、如来乘、不定乘、无种姓），具有争议的是“一分无姓”说。吕澂根据四卷《楞伽》所说的“各别种姓”，把“无姓”释为“天梵乘”，似乎就避开了玄奘慈恩宗饱受非议的

“无种姓”、“一分无姓”说。唯识宗的“一分无姓”不可成佛说更侧重于“果”，即成佛的现实性，而“一切众生皆有佛性”的观点，更偏重于“因”，即成佛的可能性。

一、藉唯识学诠“佛性”

吕澂在解释佛性时，是从大乘唯识学的角度进行阐释，早在 1946 年 7 月，吕澂为院内学人讲《佛性义》的题目，源自于他在讲解《涅槃经》时所产生的体会和感悟。不过，在吕澂的判教体系里，《涅槃经》并非是通常而言的如来藏系佛学，而是属于“涅槃科”。其他唯识学经论例如《楞伽》、《密严》、《佛地经论》同样被判为涅槃科。

佛性（梵文 buddhatā、buddhatva）通俗的说法，即为成佛的可能性，成佛的可能性必然有一个依据和因性。霍韬晦先生认为：“‘佛性’的一般解释，是指佛陀状态或质素，因此前人推测其梵文原语可能是‘buddhatā’或‘buddhatva’，意即‘佛陀性’或‘觉性’。但事实上不然，据现存有梵本对照的《究竟一乘宝性论》考察，‘佛性’原语主要为下列三个：一、‘buddha-dhātu’（直译是佛界），二、‘buddha-gotra’（佛种性），三、‘buddha-garbha’（佛藏，即如来藏 tathāgata-garbha）；而用得最广泛的，是‘buddha-dhātu’。”①最广泛的佛性用语指的是佛界，《大般涅槃经》所说的“一切众生悉有佛性”大概就有此意。

按照赖永海先生在《中国佛性论》中的考证，佛性有三层含义：佛性之“性”在印度佛教中，原为“界”字，《瑜伽师地论》释“界”为因义、本性义，佛性一词，原有佛之体性的意思。另外，佛性有种性义，《阿毗达磨俱舍论》释“界”为“法种族义”，佛这一类族称为“佛性”。最后，到了大乘佛学时期，“界”义也发生变化了，被作为形而上的真理的别名，佛性又具有本体的意义。② 概括起来佛性有三种含义：一为佛界（佛的体性、本性）；二为佛种性之义；三为如来藏之义。就第三义而言，如来藏出现在大乘经典中，若从哲学角度来看，佛性经演变成为具有本体的含义了。

吕澂就《大般涅槃经 · 狮子吼品》引申佛性义为三：一、佛性之“深心”为

---

① 霍韬晦：《佛性与如来藏》，《佛教的现代智慧》，崇德出版社 1982 年版，第 47 页。

② 参见赖永海：《中国佛性论》“绪论”，上海人民出版社 1988 年版，第 2 页。

“阿赖耶识”；二、佛性属“自性善净”，而非“分位善净”；三、佛性有“顿悟”、“渐悟”之说，以共相、自相说来解佛性“顿悟”、“渐悟”义。

就引申的第一义而言，佛性之“深心”为唯识学之“阿赖耶识”，吕澂说：

> 所谓佛性属当于心者，此心果何心耶？是即众生寻常之心也。众生既有此心，何以而不能悉感发？须知心有浅深，其深处，非一般众生所能自知。佛法名此深心为阿赖耶识。佛亦不轻为人宣说，以其深细难知，众生执以为我，说此，恐更增益其执耳。……此时深心乃有佛性因用，而说佛性之属当于心也。是由经义引申之第一点。①

佛性当属于心，此处进一步明确究竟是何心呢？此心为阿赖耶识。佛教关于心阐述较多，例如四卷《楞伽经注》举“汗栗太”（自性清净心）、“质多心”（虑知心）二心；《止观》举“质多心”、“汗栗驮心”（草木心）、“矣栗驮心”（精集精要心）三心；《大日经疏》举“质多心”与“干栗驮心”二心，干栗驮心附肉团心与真实心二义；法相宗于《唯识述记》与《唯识枢要》举“质多”（心）、“末那”（意）、“毗若底”（识）三心。《宗镜录》举“纥利陀心”（肉团心）、“缘虑心”、“质多心”、“干栗驮心”（坚实心）四心。② 其中“质多心”，梵语 citta，巴利语同，意译为心。关于“质多心”的说法，各经论的解释稍有差异，据《成唯识论述记》卷三末、《禅源诸诠集都序》卷上一之说，“质多”为积集、集起之义，系指第八阿赖耶识。阿赖耶识虽然属于凡夫之染净识，但是也是转识成智的依持和根据，转第八阿赖耶识为大圆镜智，阿赖耶是成就佛性果位的因性和凭借所在。《解深密经》云：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流；我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”③此深细难知的第八识，乃是佛性的因用。

吕澂把《涅槃》的“佛性”义归结于“心”，此在唯识学而言，应了“唯识无境”、“万法唯心”的境界了。此心就凡夫而言，即阿赖耶识心识；就其他众生而言，亦为有情杂染心识；而对于成就佛果而言，即为圆满清净的本心。说来说去，还是这个“心”，吕澂反复强调“皆不外此心此理也”。中国哲学之认识

---

① 吕澂：《佛性义》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第421页。

② 参见丁福保编：《佛学大辞典》，文物出版社1984年版，第350页。

③ 《解深密经》卷1，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第16册 No. 0676，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第692页。

论，甚至本体论，实则很多可归为心性论哲学，心体、性体在佛学里有着充分的阐释和发挥。吕澂讲佛性为心识、心体、性体，都不离开一个“心”字，可以说把握了佛教哲学的根蒂了。

就引申的第二义而言，佛性属“自性善净”，而非“分位善净”。也就是说佛性是至善、纯净无杂染的，而以分位来说，则有先染后净之别，吕澂说：

> 佛性以染净善恶判，此性实为善净，且属自性善净，而非分位善净也。所谓众生有此心即有此性者，亦就自性善净言。若以分位言，则有先染后净之判，不可与自性混同也。……即以孔、孟之学言，亦必提出道性善一点以为宗旨。……故此性善性净标准之建立，匪特讲佛学者所应知，而于世道人心，关系匪浅。是由经义引申之第二点。①

唯识学认为，凡夫种子有漏（染、善）、无漏（净、恶）之分，但对于佛来说，是纯善无污的。吕澂据此认为，佛性是纯善、纯净的，这是佛性善的准则，即使是“一阐提”（一分无性、断善根之人），未来之善根，仍可升起。在佛则为“一切众生皆有佛性”，在儒则为“人人皆可为尧舜”。吕澂还引孟子的“性善”义来印证其观点。近现代以来，佛儒两家关于人性问题的探讨也是一个热门话题。民国年间，佛家唐大圆撰写了一部《唯识三字经》，开篇即为“人之初，性无记；非善恶，名藏识”②，这与儒家《三字经》说的“人之初，性本善；性相近，习相远”似乎格格不入。阿赖耶识能含藏万有染净善恶的种子，伦理的属性属于无记性，不是能用善性或恶性来衡量的，就如人记忆的大仓库，好恶均是照单全收。而转阿赖耶识成大圆镜智后，证得的真如实相，圆满之法身是纯善、纯净的。这样说来，儒家人性至善说和佛性纯善说就可以会通起来了。

儒释之学自宋明以降，越发趋于互释和融通。吕澂可以说完全奉献于佛学研究，但仍然难以摆脱几千年来根深蒂固的儒学的影子。而欧阳竟无在儒学方面的兴趣表现得则更为突出，其撰《孔学杂著》等，以会通孔佛。而吕澂也在字里行间不时地闪烁出儒学的思维火花。

就引申的第三义而言，佛性有“顿悟”、“渐悟”之说，以唯识学共相、自相

---

① 吕澂：《佛性义》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第422—423页。

② 转引自慈航：《唯识三字经讲话》，李弘学编：《唯识论文集》第1辑，国学研究会2006年版，第185页。

说来解佛性“顿悟”、“渐悟”义。吕澂说：

> 佛性有“顿悟”、“渐悟”之说。……不但共相相同，自相亦复相同。是故以佛观之，无一众生不成佛者。佛之圆满见性，乃由渐而积致之也。中土学者，向来自共不辨，故有顿渐之惑。是由经文引申之第三点。①

自南北朝竺道生被称为大顿悟师，到唐代一段著名的“南能北秀”的公案，顿渐之争成为中土佛学讨论的热门话题。神秀的偈颂说：“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使有尘埃。”②而慧能的偈颂却说：“菩提本无树，明镜亦无台。佛性常清净③，何处有尘埃。”④由此两首偈语，一般说来，“南能北秀”的区别就在于顿和渐上。神会北伐后，“南顿北渐”二分愈演愈烈。教界、学界对此问题讨论都较为热烈，胡适在《楞伽宗考》中就认为从达摩至神秀都是正统的楞伽宗，“渐修”是楞伽宗的本义，神会提出“顿悟”，完全不是楞伽宗本义。他说：“可知神会很大胆地全把《金刚经》来替代了《楞伽经》。楞伽宗的法统是推翻了，楞伽宗的‘心要’也掉换了。所以慧能神会的革命，不是南宗革了北宗的命，其实是一个般若宗革了楞伽宗的命。”⑤胡适暗示了南宗比北宗高明，顿悟比渐修高明。很多人认为，北宗神秀一系只重“渐”法，其实不然。仔细考察北宗的禅法，北宗也讲“顿”法。吕澂也在《禅学述原》中评价“南顿北渐”时认为神秀后嗣也提倡“顿悟”，北宗门下智诜、老安改“渐悟渐修”为“顿悟渐修”。从某种角度上看，“顿”法在北宗禅早有体现，而且门徒传承不绝。

这里，吕澂以唯识共相、自相义来消解顿、渐的分歧。有情众生心洞悉到一法空性，为自相，为渐悟；有情众生心由一法空性推及一切法皆是空性，为共相，为顿悟。为佛能圆满见性，能具足自相智、共相智。自、共相智可见于《楞伽》，说：“复有三种智：谓知自相共相智；知生灭智；知不生不灭智。”⑥刘宋本

---

① 吕澂：《佛性义》，《吕澂佛学论著选集》卷 1，齐鲁书社 1991 年版，第 423—424 页。

② 杨曾文校写：《新版敦煌新本六祖坛经》，宗教文化出版社 2001 年版，第 11 页。

③ 德异本《坛经》作：本来无一物。

④ 杨曾文校写：《新版敦煌新本六祖坛经》，宗教文化出版社 2001 年版，第 14 页。

⑤ 胡适：《楞伽宗考》，《胡适集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 195 页。

⑥ 《大乘入楞伽经》卷 4，(唐)实叉难陀译，《大正新修大藏经》第 16 册 No. 0672，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 610 页。

《楞伽》作"观察自相、同相"。另见窥基的《成唯识论述记》,说:"缘诸共相所显理者,就方便说名知共相,不如是者名知自相。……由此义故,对法等说缘共相智能断惑者依方便说,实自相观方能断之。"①吕澂认为中土学者,因为自共不辨,才有顿渐之惑。以共相、自相性来判摄中土历来争论不断的"顿"、"渐"之分,当属于吕澂的创释了。

另外,吕澂在后期作品《中国佛学源流略讲》中,在谈到南北朝时期涅槃师道生时,对何为"佛性"说从唯识学角度也有一番考论。关于"佛性"的概念指什么?吕澂认为"佛性"说大方面揭示了两层含义,一为"心性",二为"境界"。小方面,"心性"又分为"佛界"和"种姓"义。那么,"佛性"起码有三层含义:一为界(因)义,二为种姓(性)义,三为境界(法)义。前两层含义旨趣归于"心",而第三层含义意旨在"境"。这说明吕澂治唯识思路开阔之所在了,说"唯识无境",即使讲离境,俗谛、假名上还是有境的。而且,唯识学讲相分、见分,也是相待而缘起的,也就是吕澂所说的,心(见分)要发生作用,需要一定的条件(相分);反过来也说,相分的存在,需要见分的认识。所以,归结起来,谈论"佛性"时,不仅仅需要洞悉佛之心性,也还需要体察到佛之境界。其中值得注意的是佛性义的第二层含义,吕澂说佛性具有种姓义,而唯识宗特别提倡五种姓说,这在下面将进行讨论。

二、释唯识学"五种姓"

吕澂 1946 年 8 月 1 日讲《种姓义》。他开篇即提出种姓说有三个问题:第一,种姓为一趣向还是多趣向;第二,种姓为本具还是后起;第三,种姓为决定还是不定。那么,什么是种姓呢?

种姓,又作种性,梵语 gotra。此词原义有"宝山"(埋藏有珍宝之山),及血统、家族等义。印度自古即有四种种姓制度,将人分成婆罗门(brahman 祭司)、刹帝利(ksatriya 王族)、吠舍(Vaishya 平民)、首陀罗(Sūdra 奴隶)四种阶级,种姓即为社会身份的象征。后来佛教输入此一概念,此词转指修行人之资质,或指佛与三乘人(声闻、缘觉、菩萨)各具有可能证得菩提之本性。

---

① (唐)窥基:《成唯识论述记》卷 10,《大正新修大藏经》第 43 册 No. 1830,财团法人佛陀教育基金会 1990 年版,第 584 页。

法相唯识学提出"一分无姓"、"五种姓"说。而我国的天台、华严等宗，反对法相宗所说，认为一切众生皆具佛性，此即"一姓皆成说"，此说为中国佛教史上的主流思想。唯识学之观点依据来自于《解深密经》、《楞伽经》等。《解深密经》虽然没有明确地说"无种姓"概念，但有这样类似的思想，说有一类根性人不能成佛，如《解深密经·无自相性品》云："若一向趣寂声闻种性补特伽罗，虽蒙诸佛施设种种勇猛加行方便化导，终不能令当坐道场证得阿耨多罗三藐三菩提，何以故？由彼本来唯有下劣种性故。"①

种姓问题很重要，如果种姓有多种趣向，又是本具决定的，那么成佛，不是说想成佛就随便能成佛的。而对于无种姓来说，非但不定成佛，反而一定成不了佛。自从《法华经》、《涅槃经》相继译传以来，学人对此问题就争论不休，历三百余年，一直到唐初玄奘宏传瑜伽学，慈恩宗坚持"五种姓"说，"种姓"之诤，达到了顶点。玄奘译场中有灵润，为地论师慧远的再传弟子，而改宗《摄论》，举旧译十四异义，反对五姓说，主张一切众生皆有佛性，皆可成佛。当时神泰著论斥灵润。法宝又作《一乘佛姓究竟论》维护灵润之说，谓一乘佛姓为究竟，三乘五姓不究竟。窥基弟子慧沼又复作《能显中边慧日论》以破法宝。于是，往复激烈辩难。但于问题中心，是否已得定论，慧沼以后情形，不甚了了。根据吕澂的研究，《能显中边慧日论》还有待于刊定，根本的观点未能说得明白，所引用的证据，也需要简别。这里，吕澂把"种姓"义分为三层来说。

首先，初谈种姓说的"依据"。吕澂认为其源出于《大乘庄严经论》，名为"功德度"含义，不但有功德，其能度脱。他指出："'种姓'一名，意指族姓。《大乘庄严经论·种姓品》中，训释为功德度义故。盖种姓原文乔多啰(gotra)，乔字(go)通于功德。"②

种姓为趣善之因，有因必有果，因果指何意呢？《庄严经论》有关"种姓"偈颂的原话是："性种及习种，所依及能依；应知有非有，功德度义故。"③"种姓位"是针对有情众生而言的；"性种"为先天具有；"习种"为后天习气；"所依"为阿赖耶识及其含藏的种子；"能依"泛指一切有为法；"有"即有因相，

① 《解深密经》卷2，(唐)玄奘译，《大正新修大藏经》第16册No.0676，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第695页。

② 吕澂：《种姓义》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第426页。

③ 《大乘庄严经论》卷1，(唐)波罗颇蜜多罗译，《大正新修大藏经》第31册No.1604，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第594页。

“非有”即无果相。有情众生只有解脱之因相，而无解脱果相。也只有佛位才能具足因果圆满的佛性和法身。但这并不代表，有情众生没有丝毫希望达到佛陀那样的标杆以成就未来，三乘（声闻、缘觉、菩萨）都可以将来见得佛性，证得圣种，解脱到彼岸世界，以成就佛果。五种姓说可以说是一种方法、位阶，将来的目标和方向还是很明确的。吕澂引《庄严经论》、《楞伽经》、《宝性论》、《佛性论》、《摄论释》等以论证，这里就不一一赘述了。概而言之，一切众生皆有佛性，众生佛性相同，无不平等。《楞伽经》名此五种姓为“五现观种姓”，即包括：“声闻乘现观种姓”，“独觉乘现观种姓”，“如来乘现观种姓”，“不定乘现观种姓”，“无现观种姓”（宋译作各别不在三乘中）。说种姓由能趣能证虽有五种差别，而所趣所证，毕竟是一，并非多向。非但三乘归于一趣，即使“无姓”也归于一趣。

不过，需要特别提及的是吕澂关于“无姓”一说的解释。因为《楞伽经》译本不同，吕澂也提到了，关于第五种姓“无姓”，七卷、十卷本作“无种姓”，而独独四卷宋译本作“各别种姓”。我们知道，吕澂对魏译和唐译颇有意见，说“魏唐两译则踵事增华矣”①，他在很多撰述中根本是不承认魏译十卷《楞伽》的。吕澂把“无姓”释为“天梵乘”，其实即源于四卷《楞伽》所说的“各别种姓”。他说：

> 无姓之乘，即天梵乘，以其有定中现观（世间现观），虽非出世现观，故《楞伽》亦以现观名之。足见无姓之建立，亦依三乘之归趣而有。现时未得同趣，异时则毕竟同趣也。由此种姓依据观之，五姓一趣多趣之诤，可以得一解决矣。②

吕澂这里对“无姓”即“天梵乘”的解释，似乎就避开了玄奘慈恩宗饱受非议的“无种姓”、“一分无姓”说。赖永海先生考证认为，玄奘与窥基都深入地研究过《楞伽经》，玄奘曾想改变“一分无姓”的主张，窥基则采取一种圆滑的做法，他把《楞伽经》的二种阐提说（关于阐提无种姓又分为“善根阐提”和“大悲阐提”，“大悲阐提”例如地藏菩萨发愿“地狱不空，誓不成佛”）与《大乘

① 吕澂：《〈入楞伽经〉讲记》，《吕澂佛学论著选集》卷2，齐鲁书社1991年版，第1215—1216页。

② 吕澂：《种姓义》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第426页。

庄严经论》、《佛地经论》等毕竟无姓的思想糅合起来，提出三种阐提说。①

作为唯识宗的特色所在，无有佛性说与中土流行的“一切众生皆有佛性”说从表象上看，完全是背道而驰。其实，若从深层来看，联系到因果关系，唯识宗的“一分无姓”不可成佛说更侧重于“果”，即现实性，对于“一阐提”（断善根之人）来说，成圣作佛，难度可想而知了。而“一切众生皆有佛性”的观点，更偏重于“因”，即成佛的可能性，对于一切众生皆有可能。中国其他宗派，天台、华严、禅宗对此倍加提倡，这背后似乎更契合了中国儒家所说的“人人皆可为尧舜”、道家“神仙本是人来做”的文化特色。回过头来看吕澂的观点，他的解释也是有凭据的，因为《楞伽经》对第五种姓的翻译颇为含糊，这不像《瑜伽师地论》、《佛地经论》明确说第五种姓无出世功德种。吕澂这样的解释，试图纠弊了玄奘唯识学所造成的影响，当然是可取的，但对“无种姓”、“一分无姓”避而不答，似乎也欠妥当。

其次，谈种姓说的“法体”。吕澂提出“法体”的概念，认为有多种含义。就所证来说，有“理性”（如佛性、法界、涅槃等）义；就能证来说，也有“事性”（行性）义，又分为有漏、无漏。如果就所证“理性”而言，则只有一性，即了达佛性；关键是能证“事行”上，历来争议不断。旧说关于种姓是本具（先天就有）或后起（后天熏习）的问题均偏指无漏法，吕澂认为连玄奘的《成唯识论》也没有说清楚。而吕澂提出关于种姓“法体”的说法，以试图解决长期以来种姓有漏、无漏与本具、后起问题之诤，引《瑜伽师地论·抉择分》、《辨中边论》，特别强调了种姓说的有漏法体性，换而言之，即是重视人后天努力的成分。

解决了有漏性问题，根据法体说，那么种姓说“本具”、“后起”之诤也就容易调和了。唯识经典上说，无漏种（净种）是有漏种（染种）熏习而成。也就是说有漏种和无漏种的先后次序是先染后净的，先有漏然后才熏习成无漏。“无漏非本有”，无漏种一定是后天熏习成的。无漏既然是“始起”（后起熏习），有漏一定也有“始起”（后起熏习）的说法。有“后起”，必定有“本具”的疑问。如此一来，追思者就会把“有始”（新熏种）的说法一直追溯到源头“无始”（能熏所熏本具）。参考吕澂的观点，可以认为：从哲学逻辑体系上来说，种子无始以来本具有，“多闻积集有漏善不已，而生无漏种”，同时种子亦为后

① 参见赖永海：《中国佛性论》，上海人民出版社1988年版，第74页。

起熏习,本具、后起同时①。但是,从学术史发展来看,先有种姓"后起"说,然后才有种姓的"本有"说。吕澂说:"故依学说史言,本有之说,实为后起之新说耳。如是明种姓法体,而解决本有新熏之诤矣。"②

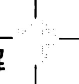
种姓说有先天与后天之别,分为先天具足不变者与后天修行而得者二种。前者称为本性住种姓,略称性种姓;后者称为习所成种姓,略称习种姓。说一切有部等部派佛教仅仅承认后者,说习种姓;印度大乘瑜伽行派护法之学派既承认前者说性种姓,又承认后者说习种姓。种姓究竟属先天或后天呢?在印度唯识十大论师中已有异说。据《成唯识论》载,由于对种子之见解有所差异,护月主张先天的"本有性种姓",难陀主张后天的"新熏习种姓",护法则对以上两者皆表认同。中国的唯识宗采用护法之说,而天台宗、华严宗等则主张一切众生本具佛性。唯识宗再根据经论从中细分出五姓之区别,允许有情"一分无性"的存在。吕澂在这里基本采纳了护法玄奘唯识学的主张,字里行间透露了护法、玄奘有关种姓说先天后天具足的调和论。

最后,谈种姓说的成就,吕澂认为"无姓"也可成佛。五种姓为:三乘、不定种姓、无姓。《瑜伽师地论》说四种姓,为三乘和无姓,其实三乘中包含了不定乘。到《楞伽经》才说五姓。其中"无姓"义,吕澂根据《庄严经论》分为二类:一、时边无姓(有时限限制,过时限即有姓);二、毕竟无姓(时间无限,永无解脱之因)。吕澂认为《楞伽经》"无姓"中第一类"舍善根无姓"相当于"时边无姓";第二类"毕竟无姓"是因为菩萨的本愿力所为,例如地藏菩萨誓愿"地狱不空,誓不成佛",因为众生无尽,所以菩萨不入涅槃。即便是第一类"舍善根类","由佛力加持,仍可重植善根",例如西方极乐世界,持阿弥陀佛名号,乘阿弥陀佛愿力,带业往生。由此,吕澂并不完全认同纯粹意义上的玄奘唯识学所说的"一分无姓"说——一阐提似乎真的就不可成佛了,认为不能把无姓的"无"解释为真的"无"了,而应作"恶劣"讲,他甚至引证安慧古学的观点:

> 是故《楞伽》初类无姓为不决定,次类实非真正无姓。依安慧云:"初类无姓之无,非有无义,当作恶劣解,如家有顽妻逆子,直谓无妻子亦可,

① 本具种(先天、本有、无始)、后起种(后天、新熏、起始)同时具足,并不代表时间上的同时,指哲学逻辑上的同时。

② 吕澂:《种姓义》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第431页。



如是三乘姓不定，有姓无姓亦不定也。"①

吕澂还批评了慧沼《中边慧日论》的论调，慧沼把"毕竟无姓"误解为"毕竟不灭度者"。《楞伽》的"毕竟无姓"是菩萨愿力所为，而慧沼理解的"毕竟不灭度"完全是大恶人所为。按照吕澂对《楞伽》（指四卷本）的理解，如前所述，无姓为天梵乘，亦可成佛。而慧沼的观点源于《庄严论释》增译的一句行颂，"但求生死不乐涅槃人也"是翻译的人妄加上去的。

另外，吕澂也料简了汉译《佛地经论》关于"无姓"说，如前所述，《佛地经论》明确说第五种姓无出世功德种。吕澂对勘藏译，认为藏译《佛地经论》并无此说。极端的无种姓说应出自于亲光，而非戒贤，从《庄严经论》就开始了，尤其是到了亲光所撰的《佛地经论》贴上了明显的无有佛种姓的标签。而慧沼的观点无非是旧说的重申罢了。

总之，就唯识学"五种姓"（声闻乘、独觉乘、如来乘、不定乘、无种姓）引发的争议的探讨，五姓说是究竟说还是方便说并不是什么理论难题。依一乘而开三乘，相待相成，不能拘泥定说。佛性所证之性理上是平等一味的，而种姓能证之事行却有差位分别。换而言之，人人皆可成佛，但成佛有阶位和难易的区别。理想与实际、可能与现实、此岸与彼岸世界矛盾的对立面总有一定的张力和弹性，这才是问题的关键所在。

第二节　唯识学心性思想与儒释道人性观

以唯识解儒道佛人性伦理思想是个新颖的问题，近代以来，多有人对此作出融通。唐代宗密曾作有《华严原人论》，推究人的"本原"问题。宗密首先对儒道二教人性观进行非难，吕澂概括指出：道家言人的本原是"自然"说，儒家言人的本原是"天命"说。而宗密认同的是华严宗"如来藏缘起"思想，认为人是由如来藏产生的。在吕澂看来，此即"本觉说"，这恰是内学院着力批判的地方。吕澂认为宗密没有回答人的本原问题，而吕澂提供了答案，那就是唯识宗的观点，可从《成唯识论》第八识"阿赖耶识"中寻觅答案。吕澂还比较了孟

① 吕澂：《种姓义》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第432页。

子与荀子的善恶说，他认为孔孟一脉的人性论才是正宗。吕澂以佛家的佛性寂灭说来融通儒家的人性至善说。他认为孟子"性善论"属于本体、本心的"自性善净"。孟子说的"性善"类比于"性寂"，而非告子的"性觉"，"性善"是讲成圣的可能性，类似于佛家"性寂"，也即唯识性(圆成实性)。

一、讲《华严原人论》儒道佛人论

《华严原人论》，又名《原人论》。宗密是依据《华严》的宗旨，推究人的"本原"①问题。宗密对儒道二教说人是从"虚无大道生成"、"愚智贵贱贫富苦乐皆禀于天"的论点进行非难，而后又对佛家各宗进行判教，以华严教义为根本。最后，又会通儒道释三教，会归一源。吕澂撰《〈华严原人论〉通讲》，后被张春波同志整理发表于《社会科学战线》(1990 年第 3 期)。

宗密在中国佛学、中国哲学史上的地位很特殊，很有代表性。吕澂对宗密的评价是极高的，他认为："宗密的思想代表了中国佛家最高峰的思想。但也反映了他的返本还原②思想。"③并且，宗密对宋明理学的影响深远，冯友兰在《中国哲学史》中说宗密"已为宋明道学立先声矣"④。日本学者对此多有关注，镰田茂雄撰写有专著《宗密教学思想史之研究》。荒木见悟在《佛教与儒教》著述中，强调了宗密对朱熹等宋明理学的影响。吕澂对中国佛教如来藏学系"性觉说"持批判态度，宗密是看不起《成唯识论》的，而吕澂的立场却是站在了唯识宗这边。那么，吕澂也认为宗密《原人论》中还有不少问题未能解决。

《原人论》全论的大旨探讨天、地、人三才中万物之灵的人的本原问题。宗密认为儒、道二家只知近的"乃祖乃父，传体相续，受得此身"；远则"混沌一气，剖为阴阳之二，二生天地人三，三生万物，万物与人皆气为本"。⑤ 儒家《孝

① 哲学意义上的"本原"指世界和人的来源和存在的根据，是希腊文 arche 或拉丁文 principium 的意译，原意是开始，又译为始基。

② 这里所指的"返本还原"是"反求本心"之"性觉"含义，并非是返回到印度佛学中"性寂"中去。

③ 吕澂：《〈华严原人论〉通讲》，《社会科学战线》1990 年第 3 期，第 93 页。

④ 冯友兰：《中国哲学史》(下卷)，三联书店 2009 年版，第 286 页。

⑤ (唐)宗密：《原人论序》，《大正新修大藏经》第 45 册 No. 1886，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 708 页。

经》云："身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝至始也。"《周易》有太极生阴阳两仪的思想，由此再不断衍化生变。《老子》有"道生一，一生二，二生三，三生万物"的宇宙观。再有，道教宣扬"承负说"，主张善恶祸福前承后负，以行为者本人及其子孙为承报主体而代代相报。那么，佛教又是如何看待人的来源呢？通常大家知晓佛教有说是前生造业辗转受报得到人身，以及大乘唯识学"阿赖耶识"为身的本原。但宗密认为，一般大家所理解的佛教教义并不穷尽。他还认为儒道二家圣人所言，也仅仅是"权说"（权宜、方便之谈），不是"实说"（真实、实相奥义）。只有佛教华严教义才兼有"权"和"实"。所以，宗密需要对儒道二教和大小乘佛教作出重新的判教，"会偏令圆"，所以叫作"原人"。

《原人论》的中心思想，在宗密的《禅源诸诠集都序》中已经有表露，只是《原人论》所谈更为集中。《原人论》共分四篇：一、斥迷执；二、斥偏浅；三、直显真源；四、会通本末。宗密依此精神，分开论述。

第一，斥迷执。

宗密非难儒、道二教说。吕澂根据《原人论》的原文，概述如下：

> 道家讲人的生成来源于自然。宗密批判说，如果万物生化皆从自然，那么石应生草，草或生人。儒家讲天命。"言贫富贵贱贤愚善恶吉凶祸福皆由天命"。宗密批判说，如果一切由天命决定，"奚有贫多富少贱多贵少乃至祸多福少。苟多少之分在天，天何不平乎？"宗密最后总结说："专此教者，未能原人。"就是说，儒道二教并不能说明人的来源。①

吕澂概括指出：道家言人的本原是"自然"说，儒家言人的本原是"天命"说。而宗密均不认同儒道二教的。宗密反对道家所讲的人从万物自然而生的"自然"人性观，也反对儒家所讲的人一切由天命决定的"天命"人性观，如宋明理学所区分的"天命之性"与"气质之性"。料简儒道二教之后，佛家的思想就呼之欲出了。

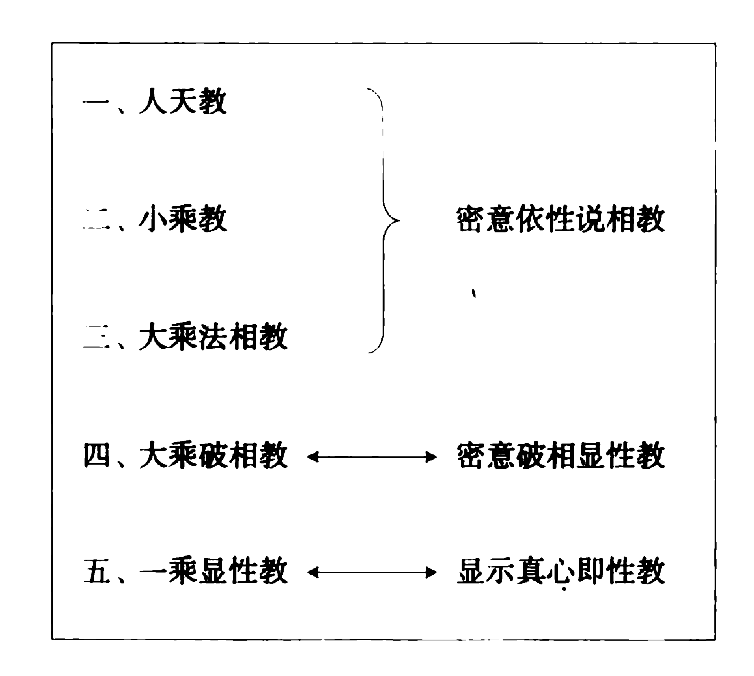
第二，斥偏浅。

宗密非难佛教中的密意依性说相教（人天教、小乘教、大乘法相教）、密意

---

① 吕澂：《〈华严原人论〉通讲》，《社会科学战线》1990年第3期，第91页。

破相显性教（大乘破相教）、显示真心即性教（一乘显性教）。吕澂作图如下①：



以上是《原人论》的判教，吕澂还比较了宗密的《禅源诸诠集都序》的判教，宗密两本著述的观点是相同的。宗密的观点是：一、佛教中人天教提倡“业为身本”说，是说人天施善法、持五戒，来生得好报，生于人天道中。宗密认为习此教的人，“虽信业缘不达身本”。二、小乘教提倡“色心二法及贪瞋痴，为根身器界之本”说。小乘教比人天教深入一些，但又不如大乘教。小乘教不但提出“业”，而且提出“惑”。小乘教的缺点在于执身心为我。宗密以大乘唯识学六识学说破小乘说。三、大乘法相教提倡“唯识所变，识为身本”说。大乘法相教，即是有宗，或名大乘法相唯识学，或名大乘瑜伽行派。宗密还是判为“不了之义”。四、大乘破相教提倡“身元是空，空即是本”说。大乘破相教，即是空宗。宗密诘问空宗的问题是“若心境皆无，知无者谁?”；“若都无实法，依何现诸虚妄?”所以，空宗也没有明显“真灵”之本性。宗密认为，以上四种教义均有偏失，只有“一乘显性教”才能显示真义。

第三，直显真源。

宗密判为“一乘显性教”，或名“显示真心即性教”。说一切有情众生皆有本觉真心，无始以来，常住清净，昭昭不昧，了了常知。这个真心亦名佛性，亦名如来藏。宗密还引《华严经》作证。此本觉真心即是宇宙万法的本原，也是人的本原。

---

① 吕澂：《〈华严原人论〉通讲》，《社会科学战线》1990年第3期，第91—92页。

第四，会通本末。

宗密以华严宗"如来藏缘起"为根本来会通各宗学说。他把以前所非难的儒、道二教、人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教，会归一源，认为都是一乘显性教的方便权说。

宗密撰写《原人论》，是有积极、正面价值的。一方面，佛教中国化了。佛教传入中国后，需要适应中国的国情，与中国传统儒、道二教加以调和、会通。另一方面，佛教化中国了。隋唐佛教八大宗派的诞生，佛教中国化的历程基本完成，尤其到宋代明显开始化中国了。宗密会通儒道释三教的圆融思想对宋明理学就直接产生了影响。可以说，朱熹"理学"本体论哲学体系构建或多或少搬运了华严宗"理法界"的材料。韩焕忠先生评论说："《华严原人论》即是佛性论批判儒家人性论的典型论著。……儒学精英们出入佛老，终于学会了其本体论思维方式，将其关注的伦常预设在'一真灵性'之中，使其变为'天命之性'，从而变佛教的诘责为儒学的批判，成为宋明理学兴起的转关旋钮。"①

宗密《原人论》也是有负面价值的，在吕澂看来，此即"本觉"说。此宗特点为"如来藏缘起"，认为人是由如来藏产生的，这恰是内学院着力批判的地方。吕澂认为，宗密虽然把佛学最高思想统一于自身，但还是有好多问题没有解决。对宗密推崇的《起信》、《圆觉》的"性觉"思想，吕澂在文末批评说：

> 如《起信》、《圆觉》主张本觉，而无始以来的真心为什么会有妄想？既然真可成妄，纵然去掉妄心变成为本觉的真心以后，此真心也还是可以再度成妄的。这怎么解释呢？宗密并未能解决这个问题。另外，《起信》说：一心等于法界，由此生一切法。此一心是一人所有，还是大家共有？这个问题宗密也未解决。②

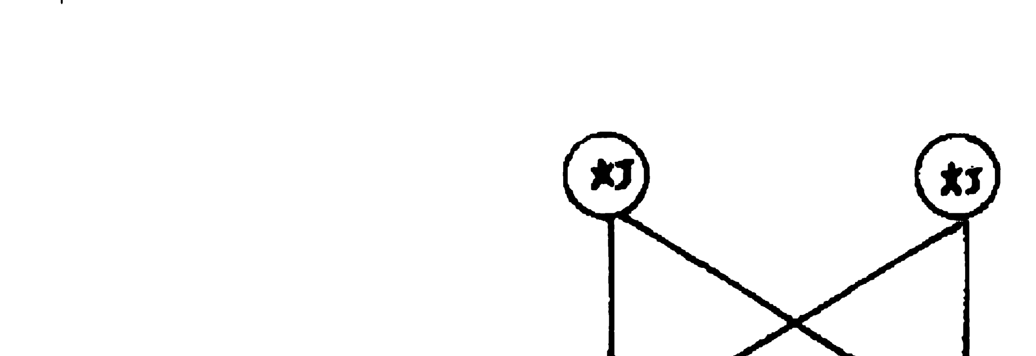
吕澂是明确反对如来藏系本觉思想的。他指出：由本觉真心为什么可以生成妄想、妄心的人？明白真心以后是否可以再度成妄？真心是一人所有，还是大家共有呢？等等许多问题，宗密都没有回答。当然，解决的方案，吕澂提供了。这就是唯识宗的观点，可从《成唯识论》寻觅答案。吕澂作图③如下：

---

① 韩焕忠：《〈华严原人论〉对儒家人性论的批判》，《理论学刊》1999年第5期，第102页。

② 吕澂：《〈华严原人论〉通讲》，《社会科学战线》1990年第3期，第93页。

③ 吕澂：《〈华严原人论〉通讲》，《社会科学战线》1990年第3期，第93页。

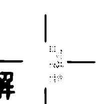


《成唯识论》说,大家各有一心,如灯相网。吕澂认为宗密看不起《成唯识论》,并没有采用它的说法。如来藏本觉真心思想,未能解决人的本原问题。换而言之,吕澂潜在的观点,是用唯识宗"心生万法"的理论,反而能够解决人的本原的疑难问题。唯识宗宣扬人具有第八识"阿赖耶识",此为人轮回的依持,也是变现宇宙万法的根据。不过,唯识宗不仅仅是停留在凡夫第八识基础上,而是要"转识成智",由妄成真,这才是唯识宗最终归宿要点所在。

二、以"唯识性"解孔孟人性善说

吕澂作为居士佛学的重要代表,其对儒家人性论探讨的文字散见于他的撰述中。例如,他 1943 年所讲的《〈楞伽·如来藏章〉讲义》、1944 年的《谈"学"与"人之自觉"》、1946 年的《佛性义》讲稿,以及《〈辩中边论〉要义》、《〈辩中边论〉讲要》。欧阳竟无在《孔学杂著》中就会通孔佛,用"寂灭"、"寂静"的观念来融释儒家的"至善"。吕澂也是受到其师欧阳竟无的影响,以佛释儒。吕澂是立足于唯识今学立场论及儒家人性论,认为孟子"性善说"为本心"性寂"义。吕澂以唯识学解释儒家人性的话题必须放在特定的时代背景下来审视。

20 世纪是中国近现代社会转型和形成的重要阶段,是社会形态发生剧烈变革的时期,人们的心理也会发生变化,对人性善恶伦理的省思就愈发显得深刻了。先秦掀起的儒家人性论的讨论又重新成了热点话题,社会上出现了以佛家唯识学解释人性善恶问题的各种论调。1901 年《国民报》报社出版了谭嗣同著的《仁学》,其儒家思想"仁"的伦理哲学具有"万法唯识"的思想,他认为人性乃"以太之用",提倡一种自然人性论。章太炎 1910 年作《诸子学九



篇·辨性》对儒家诸子人性论有褒有贬,依唯识义判儒学五家人性论①。太虚1915年作《论荀子》,偏爱荀子性恶说,用唯识理释荀子人性论,“物竞天择,适者生存”的进化论充分暴露了现代人类社会私欲的一面,荀子“性恶说”比孟子“性善说”更能坦诚地点明人性之陋。为了效仿《三字经》儒家思想,太虚的弟子唐大圆也撰写了一部《唯识三字经》,开篇即为:“人之初,性无记;非善恶,名藏识。”欧阳竟无融通孔佛,欧阳弟子王恩洋1924年作《书缪凤林阐性篇后》,认为人性之潜能相当于唯识学“种子”义。梁漱溟早期著有《唯识述义》,晚年于1984年出版了著作《人心与人生》,会用西方心理学知识和唯识学义理作一些对比,也会涉及人性问题。

吕澂比较了孟子与荀子的善恶说,他认为孔孟一脉的人性论才是正宗。吕澂在1944年《谈“学”与“人之自觉”》中说:

> 其在儒家,孔之后自以孟、荀为两大派,皆知于心以求人性。但孟之所认识者为“心性”,……荀子之所认识者为“情性”,克实而谈,两家虽同宗孔,其真能发扬光大孔门“仁,人心也”之宗旨者,仍孟说而非荀说。②

吕澂的观点迥异于太虚,他赞同孟子的“性善说”,贬低荀子的“性恶说”。亲近太虚大师的慈航在《唯识三字经讲话》中,就与太虚贬低孟子性善的观点并不一致,倒是与吕澂的观点颇有几分相似。慈航认为:“孟子所说的‘性’是‘本性’,和佛教所说的‘佛性’是一样,都是属于‘善’的,并不曾冲突。”③吕澂也认为,孟子是透过好恶情欲洞见人性之“本心”。荀子只是从纷乱情欲谈人性。不过即便孟子再高明,在吕澂看来还是不如佛法深透,这个究竟的佛法,就是下面要探讨的佛家本寂心性,即唯识性(圆成实性)。

吕澂还比较了孟子与告子的人性论。告子性“可善可恶说”的观点,就佛性而言,属“分位善净”,讲“先染后净”;孟子“性善”属于本体、本心的“自性

---

① 章太炎在《辨性》中把儒家谈人性的分成五家,第一家是告子的“无善无恶说”;第二家是孟子的“性善说”;第三家是荀子的“性恶说”;第四家是扬雄的“善恶混说”;第五家是漆雕开、世硕、公孙尼、王充的“善恶以人异说”(韩愈上中下三品说由来)。

② 吕澂:《谈“学”与“人之自觉”》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第449页。

③ 慈航:《唯识三字经讲话》,李弘学编:《唯识论文集》第1辑,国学研究会2006年版,第186页。

善净”。吕澂在1946年《佛性义》中说：

> 即以孔、孟之学言，亦必提出道性善一点以为宗旨。否则如告子所论，可以为尧、舜，可以为盗跖，即无标准可说也。世学至于孟子，犹知此善之重要，而建立人必为善之准则，何况佛学。佛学以佛性之善净为准则，谓有此心，即有此佛性。①

吕澂认为告子谈论人性无善恶可言，并不究竟，就像被云雾遮蔽一样；孟子谈人性一超直入，拨云见日，只说一个“善”字。吕澂处处从本体、本心入手论佛性、善性。

吕澂在《大乘法界无差别论讲要》中还进一步解释说：

> 例如儒者孟子告子之辩性，孟子主性善，而告子则谓性可善可恶，贤首家之说何其类告子欤！……且孟子言性可以为善，乃所谓善者其要在于可能，佛家五姓之判，众生皆有佛性，以及心性本净之说，盖亦同尔。正法似法当于此判。②

吕澂甚至把告子的人性论比附为中国佛教华严宗的佛性思想，华严宗贤首讲“性觉说”，唯识古学和华严如来藏学在某种程度上暗合了，这正是吕澂要批判的地方。而玄奘唯识宗是纯粹的印度唯识今学，讲“性寂”。“性寂说”的特点是说成佛之可能——需要通过长期的闻修熏习，不像中国佛教“性觉”那样讲已然成佛。具有印度佛教色彩的唯识宗宣扬的是“五种性”（或五种姓），认为成佛有阶梯，以恢复寂灭本性的“本净心性”。孟子说的“性善”也是讲成圣的可能性，“性善”类比于“性寂”。

吕澂认为孟子的人性心体之善就是指佛家说的“性寂”，也即唯识性（圆成实性）。1943年4月吕澂在其演讲的《〈楞伽·如来藏章〉讲义》中就把孔孟的人性善阐释为佛家说的“性寂”了。吕澂说：

---

① 吕澂：《佛性义》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第422页。

② 吕澂：《大乘法界无差别论讲要》，《吕澂佛学论著选集》卷2，齐鲁书社1991年版，第963页。

> 故说性寂者，乃由果推因之谈，以能成佛，推其本来清净也。（此如孔言性近习远，凡习善者皆能作圣，推知人性之善相近也。）此种境界，有知乃见，无知亦存，以其不待知而成（有佛无佛法性法住也），故以寂字形容。①

吕澂以佛家的佛性寂灭说来融通儒家的人性至善说。从佛性之因来说，是说人人皆有佛性，在儒则为善性；从佛性之果来说，即已修达佛位，在儒则为成圣。足以可见，吕澂虽然融通孔佛，其立场上实则在佛家这一边。

吕澂在《〈辩中边论〉讲要》中还说："性本净即本性净，自性净之义。与孟子所云之本性同。"②吕澂在很多篇章中言佛法的根本为"心性本净，客尘所染"，以此来融通儒家的本性说。这个性本净"寂灭"的特征，就是儒家的"至善"说。吕澂《〈辩中边论〉要义》中说得很清楚："善法——涅槃寂灭（一切善法者至善者即为涅槃）"③。吕澂的观点肯定是受到其师欧阳竟无的影响了。欧阳竟无在《孔学杂著》中会通孔佛，用"寂灭"、"寂静"的观念来融释儒家的"至善"，他说："孔道概于《学》、《庸》，大学之道纲领于在'止于至善'一句。至善即寂灭寂静是也。"④欧阳为何要用性寂来取代性善呢？徐清祥、王国炎认为："性善论和性寂是不同的，性善论强调的是能知缘，而性寂论则侧重于所知依（实相）。而竟无正是在这里，以性寂取代性善。"⑤欧阳、吕澂的骨子里还是佛学，并不是儒学。在他看来佛学尤指唯识学的"性寂说"才是根柢。在欧阳、吕澂看来，用纯粹印度佛教唯识学"性寂"融通儒家正宗孟子"性善"才是以佛释儒的最佳方式。

吕澂把孟子的人性善阐释为本体的寂灭性，以"性寂"来融通甚至取代"性善"，也就不奇怪了。这反映了吕澂先生立足于人生的本位，净化环境、改造客观世界，以满足其建立人间净土的愿望所在。

中国先秦时代就有儒家著名的孟子"性善论"、荀子的"性恶论"之分。佛学史上有"一切众生皆有佛性"的公案，乃至佛教唯识宗"五种姓"（包括"无

---

① 吕澂：《〈楞伽·如来藏章〉讲义》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第264页。
② 吕澂：《〈辩中边论〉讲要》，《吕澂佛学论著选集》卷2，齐鲁书社1991年版，第871页。
③ 吕澂：《〈辩中边论〉要义》，《吕澂佛学论著选集》卷1，齐鲁书社1991年版，第279页。
④ 欧阳竟无：《孔学杂著》，山东人民出版社1997年版，第6页。
⑤ 徐清祥、王国炎：《欧阳竟无评传》，百花洲文艺出版社1995年版，第142页。

吕澂

唯识学思想研究


ISBN 978-7-01-014644-7

定价：52.00元

种姓")引发的争议。20世纪以来,再次兴起了人性善恶问题之争。中国历史上有两次大的学术争鸣,一次是先秦诸子百家时期,一次是五四新文化运动时期,均属于社会形态发生剧烈变动的阶段,而关于人性话题的讨论尤其显得激烈。吕澂是用佛教唯识学诠释儒家人性论,他根据社会的需要,对儒家人性善恶论作出自我的剪裁、判断和取舍,这与当时整个时代背景有着密切的关系。唯识学"革新"、"转依"思想在社会实践上持积极的态度,是推动社会发展与变革的力量。唯识学者对儒家人性话题的热议有助于我们对人类现代社会所要确立的伦理价值观进行反思。

第三节　唯识学界域下的佛学心性论议题

关于佛学心性论,吕澂与熊十力、巨赞对此均有辩论。熊、吕二先生关于佛学根本问题的一场争辩是一个热点议题,曾引起学界的广泛讨论。而吕先生与巨赞法师关于中国佛学的心性明净问题的往复函稿是对之前话题的补充,足以反映出佛教心性论尤指"性寂"、"性觉"思想讨论的激烈程度。吕澂认为佛法的根本是"心性本净",印度佛学"性寂说"是正解,中国佛学"性觉说"是曲解。关于吕、熊二家争论的心性问题,吕氏是站在印度佛学唯识学立场,熊氏是站在中国佛学的立场。而巨赞法师对中国佛学也是维护的,对吕澂的观点一再提出质疑。另外,谈及中国佛教心性思想必然牵连到中国传统哲学心性论、儒家心性思想。争论的双方名为佛家心本体,却总是绕不开儒家心性观。

一、与熊十力进行"性寂"、"性觉"之争

吕澂与熊十力关于佛学根本问题"性寂"和"性觉"的争鸣是现代佛学史上的一件大事,相当于佛教的"鹅湖之会"。其实,熊十力1932年出版《新唯识论》(文言文本)批判唯识宗学,就已经引发内学院和佛教界的强烈反击;吕澂当时因专注于梵藏文献之译解考订,未作出反应。而1943年欧阳竟无逝世,是整个事件的导火线。吕澂邀请熊十力撰文悼念,熊十力以思想不纯为佛家为由,委婉拒绝,并顺带批评了欧阳竟无师从闻熏入手,且不懂宋明儒学,还



标榜自己的《新唯识论》“根本融通儒佛”、“东方哲学思想之结晶”①，于是激起了吕澂从学术层面的反驳。从而，引出熊、吕二家关于佛学根本问题的一场争辩，历时近半年，往来书信十七封。吕澂与熊十力论学函稿1984年在《中国哲学》才全部完整地公开发表，由谈壮飞、罗照整理，名为《辩佛学根本问题——吕澂、熊十力往复函稿》。

吕澂认为佛法的根本是“心性本净”，印度佛学“性寂说”是正解，中国佛学“性觉说”是曲解。当然，吕澂治学的立场归于印度大乘瑜伽行派之唯识今学了。后来，很多学者对此问题均有关注。例如，台湾江灿腾先生的《吕澂与熊十力论学函稿评议》（1990年）；甚至有郑家栋先生的《佛教中国化？——从吕澂、熊十力论学书简谈起》（1995年）；方立天先生在《榨沙取油——吕澂对“性觉”思想的批判（提要）》（1997年）中认为：“吕澂批判熊十力坚持‘性觉’就是榨沙取油，绝不能成立的。”②佛家和儒家学者都会卷入到这场讨论中来。新儒家们，在谈及熊十力时，也会带到吕澂一笔。孰是孰非，也是仁者见仁智者见智。

吕澂以“性觉”与“性寂”来判别中、印佛法之差异似乎已成为佛学界常识性的论题。吕澂是反对中国佛学“性觉说”的，主张要回归到印度佛学“性寂说”，这对中国的教界和学界来说，很多人都难以接受。而熊十力虽然讲“性寂”、“性觉”不二，实际上，他更多认同了中国佛学的“性觉说”。因为“性觉说”与熊十力骨子里的阳明心学反求本心的儒学路向是一致的。与其说吕澂与熊十力两家之辩是唯识、华严之争，还不如说两家之争实则为佛、儒之争。

关于吕澂与熊十力的辩论历来是学术界关注的热点。有的是站在熊十力这边的，这主要是熊十力的弟子和新儒家们。例如牟宗三在《佛性与般若》上册的“序”中，就提到了吕秋逸写信给熊十力说天台、华严、禅宗是“俗学”。牟宗三当然是站在他的老师熊十力这边了，指责吕澂观点“此亦是浅心狭志之过也”③。因为两人代表了不同的立场。一儒一佛，名为“辩佛学根本问题”，考虑到熊十力已归于儒家阵营，林安梧先生改名为《辩儒佛根本问题》（论文

① 吕澂、熊十力：《辩佛学根本问题——吕澂、熊十力往复函稿》，谈壮飞、罗照整理，《中国哲学》第11辑，人民出版社1984年版，第180页。

② 方立天：《榨沙取油——吕澂对“性觉”思想的批判（提要）》，《金陵刻经处一百三十周年学术研讨会论文集》，金陵刻经处1997年版，第117页。

③ 牟宗三：《佛性与般若》“序”，《牟宗三先生全集》（3），联经出版公司2003年版，第9页。

集《现代儒佛之争》,台湾明文书局1990年出版)。

有的是站在吕澂这边的,这主要是从护教的立场出发了。日本学者也卷入进来了,岛田虔次在《新儒家哲学について——熊十力の哲学》[①]第六章"熊十力の《新唯识论》",提到了吕熊二人的论辩,以证明支那内学院对熊十力的反感。台湾江灿腾先生接着在1990年发表了《吕澂与熊十力论学函稿评义》一文,交代了吕熊二人书信争辩的来龙去脉,并作了详细的讨论,他也是立足于佛学立场而言的,对熊十力是批评的。

有的是客观评述,大陆有不少学者对两边都是保持了一定的旁观态度。郭齐勇先生在《熊十力与中国传统文化》一书的章节"五十年来佛教界的批评"中,曾提及熊十力以"顾左右而言他的方法"来应付吕澂的观点。丁为祥先生的《熊十力学术思想评传》第五章"分歧中的学术路向"探讨了熊十力与吕澂的争论,这种分歧中的路向指的就是两家在儒释的取向上分道扬镳。唐忠毛先生的《佛教本觉思想论争的现代性考察》在第二章"20世纪的佛教本觉思想批判与论争"第一节探讨了吕、熊二人关于"性寂"、"性觉"之争。作者把二家的争论看作是在佛教"本觉"思想的大背景下进行佛学思想的争论,而不是佛儒关系的争论。唐忠毛梳理出两人的三点不同:第一,对原始佛教"心性本净"的不同解读,吕解为"心性本寂",熊主张能动,开出"心性本觉";第二,对"体用"关系的不同解读,吕主张"简别体用",熊继承中国佛学的"性相圆融"思想讲"体用不二";第三,修养方式不同,吕从唯识学讲"转依"、"熏习",熊重"觉性"。至于其他学者的讨论还有很多,这里就不一一列举了。

关于吕熊二家争论的心性问题,吕氏是站在印度佛学唯识学立场,熊氏是站在中国佛学的立场。而中国佛学与儒道关系又颇为密切,而熊十力又归总于儒家,也可以说争论的双方其实是佛、儒心性论。这可以从双方论函稿中看出某些端倪来。一开始,对于吕澂指责其著作《新唯识论》的错谬,熊十力申辩说:"《新论》语体本中篇,备发此意,贵乎观儒佛之通也。……觉者,仁也。仁,生化也。滞寂而不仁,断性种矣。吾于此理,确是反已用过苦功,非敢与诸佛立异。"[②]熊十力目的是融通儒佛,认为性寂、性觉无有分别,尤其觉性之说,

---

① [日]岛田虔次:《新儒家哲学について——熊十力の哲学》,同朋舍1987年版,第58—59页。

② 吕澂、熊十力:《辩佛学根本问题——吕澂、熊十力往复函稿》,谈壮飞、罗照整理,《中国哲学》第11辑,人民出版社1984年版,第184页。

认为觉性即儒家说的“仁”，也许熊十力受到了谭嗣同《仁学》的影响了。因为熊十力是归宗大易的，他在《新唯识论》中就一再强调：“妙悟寂者，于寂而识仁，以其不滞寂故。我们于儒家所宗主的《大易》一书，便知他们儒家特别在生生化化不息真机处发挥。”①佛家追求于“寂灭”，而儒家喜谈“流行”、“生化”，也就是“觉性”。最难以理解的是，熊十力内心的矛盾之处，他口口声声称“非敢与诸佛立异”，他欣赏的却只是空宗乃至中国佛教，对有宗是极力批评的。实际上，熊氏的立足点是类似于佛家觉动佛性特征的儒家大化流行的心性本体论。而熊十力之所以偏袒中国佛教的“性觉”思想，是因为佛教本觉的心性与儒家孟子的“性善说”、阳明的“良知说”乃至易学的“生生之谓易”等思想有异曲同工之妙。

熊十力在论函稿的最后一封信中，算是对在儒佛之间徘徊不定的思考作出一个抉择。他说：“总之，佛家之学，毛病甚多。我愿你照他的真相讲明算了，不必有意为他回护。……我对于佛，根本不是完全相信的，因此，对于伪不伪的问题，都无所谓。我还是反在自身来找真理。”②由此，熊十力在与吕澂辩论之后，是彻底交代了自己的信仰问题。熊十力在《新唯识论》中虽然批判了佛家的有宗，但是对大乘空宗还是非常赞赏的。也许，读《新唯识论》的人往往会误会，认为熊十力还是在佛教界内部打转，也许就像新儒家另一位代表梁漱溟一样，虽然归宗于儒，可是直至晚年宗于佛教信仰而不变，是真正意义上致力于儒佛融通的。而熊十力在与吕澂争辩之后，已经明确点明了己之立场和治学宗趣。所以，说两家的辩难，表面上看，是佛学心性根本问题，实则根柢上却是儒佛心性立场问题。正如丁为祥先生认为：“如果从佛儒关系的角度来看待这一争论，那么，他们之间便只有相互借鉴与相互补充的意义了。”③

吕澂对于印度佛学的“性寂”推崇备至。他对中国佛学的“性觉”是坚决予以抵制。他一再强调佛法的根本是“心性本净”，“性觉”是误解，“性寂”才是正解。吕澂强调“性寂”思想是有一定缘由的。他认为“性寂说”为革新义，“性觉说”为返本义。“性寂”重所缘依，以智缘如，得涅槃寂灭，“革新”具有唯识学特有的转依、渐熏的含义。“性觉”重因缘种子依，无漏种子自起现行，

① 熊十力：《新唯识论》，中华书局1985年版，第391页。

② 吕澂、熊十力：《辩佛学根本问题——吕澂、熊十力往复函稿》，谈壮飞、罗照整理，《中国哲学》第11辑，人民出版社1984年版，第199页。

③ 丁为祥：《熊十力学术思想评传》，北京图书馆出版社1999年版，第282页。

似乎一切具足,只要反求本心就好了。吕澂认为只有印土"性寂"佛学才是真佛学,深契大乘唯识学"闻熏渐修"的路线。吕澂一再提倡"革新"、"转依"(转识成智),因为"性寂"思想在社会实践上持积极的态度,是推动社会发展与变革的力量,而"性觉"思想阻碍了社会的发展。

这里还需提及的问题是,吕澂与熊十力论辩之后思想是否发生了变化?学者秦淮在《试论吕澂佛学思想的后期变化》一文中以辩论为分界点,认为吕澂前期思想认为印度佛学"性寂说"和中国佛学"性觉说"是一真一伪、一是一非,后期思想却是在肯定了"性觉说"后对中国佛学"全盘组织"和"全盘接受"。秦淮最后作出一个结论:"从印度佛法到中土的伪经伪论,从性寂说与性觉说的对立到印度佛学与中国佛学源与流的变迁,吕澂在佛学研究上实现了一个新的质的飞跃。"①究竟吕澂思想前后期有没有变化呢?这种观点值得商榷。实际上,从吕澂整体思想的连续性而言,其唯识学思想前后还是一贯的。在后期著作《中国佛学源流略讲》中吕澂还是持这样的观点:"我们讲中国佛学,主要讲与印度佛学距离较大的几家学说。这个可以天台、贤首、禅宗三家为代表。这三家的共同特点,就是他们所理解的佛学与印度的根本不同。如关于心性说,印度讲心性本寂,他们则讲心性本觉,分歧很大。"②他虽然写作了《中国佛学源流略讲》,但并不表示他就承认中国佛教如来藏系的宗派,而且在该著中对中国佛学颇有微词,对唯识宗却褒奖有加。吕氏可以说是尽管从心理上被动认同了中国佛教,却有一种无可奈何花落去的孤寂感。

总之,吕澂与熊十力关于佛教心性论"性寂"与"性觉"的辩论,从中可以看出两家的为学根本取向是不同的,也间接地可以反映出吕澂唯识思想的特色之所在。吕澂对中印佛学的发展及特点进行系统研究,对中国佛学"性觉说"进行了严厉的批判,是为了恢复纯粹的印度佛学,但究其根本则是为了改变中国传统佛学心性论受儒家心性论影响之弊端。吕澂是完全立足于佛家,准确地说是印度大乘瑜伽行派——有宗唯识今学。

---

① 秦淮:《试论吕澂佛学思想的后期变化——从吕澂与熊十力辩佛学根本问题说起》,《宗教学研究》2001年第4期,第122页。

② 吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局1979年版,第4页。

二、同巨赞讨论中国佛学心性明净问题

巨赞法师1933年入内学院学习唯识，宽泛地说来，他与吕澂、熊十力都是同门。只是，他们各自观点差异甚大。巨赞曾作《评熊十力所著书》，从佛教法相唯识学角度对熊十力的《新唯识论》进行质疑；而巨赞与吕澂主要就中国佛学心性论思想也往复来函辩论，对吕澂提出的中印佛学"性寂"、"性觉"的划分发表了自己的看法。1962年6月18日巨赞就佛学心性问题与吕澂商榷，吕澂于6月23日复信，名为《探讨中国佛学有关心性问题的书札》（载于《现代佛学》1962年第5期），巨赞的观点是明显为了维护中国佛学的。

吕澂在与巨赞讨论之前，已经与熊十力就佛学根本问题"性寂"与"性觉"之分作出激烈的辩论。辩论后，吕澂的态度更加坚决了。他陆续撰写、发表了一系列的论文，直接或间接地表明自己的立场，赞同"性寂说"，抵制中国佛教"性觉说"。例如，吕氏与熊氏辩论后因涉及禅学，紧接着就撰写的《禅学述原》一文的结尾就是"要之，本觉绝不能立"①。吕澂后来还发表有三篇论文：《谈谈有关初期禅宗的几个问题》（发表于《光明日报》1961年7月3日，后转载于《现代佛学》1961年第6期），《试论中国佛学有关心性的基本思想》（发表于《光明日报》1962年6月6日），《〈起信〉与禅》（《学术月刊》1962年第4期）。这三篇都是关于中国佛教心性论的文章。巨赞阅读吕澂发表的三篇论文后，才有针对性地对吕澂判摄中国佛学本觉思想提出几点质疑，但只要围绕着中国佛学进行深究的话，当然是离不开印度佛学的话题了。吕澂与巨赞的辩论主要表现在以下几个方面。

第一，吕澂在《试论中国佛学有关心性的基本思想》中认为，印度佛学提出"心性明净"的原则，"这样构成了以明净为心性的思想"②。在吕澂看来，佛法的根本是"心性本净"，他在《〈楞伽·如来藏章〉讲义》、《内院佛学五科讲习纲要讲记》等撰述中多次提及佛法的根本是"心性本净，客尘所染"八个字。在他看来，印度佛学"性寂"才是"心性本净"的正解，中国佛学"性觉"是对本净的误解。

---

① 吕澂：《禅学述原》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第117页。

② 吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第102页。

而巨赞在《探讨中国佛学有关心性问题的书札》中却反驳道:“我以为这样说法,只是印度佛学中心性明净的一种理解,而不能概括其余。”①巨赞引《大智度论》、《大般若经》佐证说“缘生性空”的教义,贪嗔痴三毒烦恼即是实相清净,人心自性与烦恼不二。

吕澂回复信函坚持自己的观点。他认为,印度佛学大小空有异说纷如,随举一个命题,都难以通彻所有。但以“心性明净”言,则固属较能彻上彻下。“心性明净”一语,本与“客尘所染”合成一完整命题。吕澂指出,巨赞所引《智论》所说,意指法性,虽心性亦必以法性为基础,但究竟是两回事。例如,宗密《禅源诸诠集都序》所谈空宗、性宗论“心性”是不同的。进一层辨析心性来看,正好印证了:“印度要以非烦恼为性相解释,而中国却落到本觉上,两者遂迥异矣。”②

吕澂把中国佛教定为“心性本觉”的说法是符合中国佛学特色的,但是他把印度佛学“心性本净”理解为“心性本寂”的说法,还是值得商榷的。周贵华先生也认为:“印度佛教的心性说并非‘性寂说’。”③不管怎么说,吕澂的提法仅一家之言。

第二,吕澂在《〈起信〉与禅》论述中证成魏译《楞伽》错误之后,即引《起信论》来说明这一思想导源于魏译《楞伽》的异说。《起信论》云:“依如来藏故有生灭心,所谓不生不灭与生灭和合,非一非异,名为阿梨耶识。”④《起信论》讲“一心二门”的思想:一心为“众生心”,二门为“真如门”和“生灭门”。“众生心”多被解释为“如来藏自心清净心”,讲众生心因为无明风吹起而生起万法的性觉思想。《起信论》的思想主要含有两个重要的命题:其一,如来藏心本体生成万法命题;其二,真如与无明烦恼、如来藏与阿赖耶识统一还是分离的命题。

《起信论》是中国佛教华严宗、禅宗等依持的主要典籍,若推翻了《起信论》,则中国佛教心性论的根基就被拔起了。《起信论》历来就有争议,关于《起信论》真伪的问题,是中国佛教史上的一大悬案。《起信论》真伪问题的争

① 巨赞、吕澂:《探讨中国佛学有关心性问题的书札》,《现代佛学》1962年第5期,第7页。

② 巨赞、吕澂:《探讨中国佛学有关心性问题的书札》,《现代佛学》1962年第5期,第9页。

③ 周贵华:《唯识、心性与如来藏》,宗教文化出版社2006年版,第196页。

④ 《大乘起信论》,(梁)真谛译,《大正新修大藏经》第32册No. 1666,财团法人佛陀教育基金会1990年版,第576页。

议最先是由日本人挑起来的，后来，梁启超、欧阳竟无、章太炎、太虚、王恩洋、印顺、吕澂等均加入论战或者评议。梁启超、王恩洋等认为《起信论》不是印度马鸣所作，而是中国人自己创造出来的。支那内学院欧阳竟无师徒几人，依玄奘纯粹唯识宗教义对《起信论》的批评力度最大，在思想界引起震荡。

针对第一个命题，吕澂肯定是极力反对如来藏缘起思想的，认为该思想有宇宙发生论的嫌疑，这也是佛家明确反对的。针对第二个命题，吕澂极力反对分离原则，这是顺带着第一个命题而来的。吕澂还在《〈起信〉与〈楞伽〉》一文中认为魏译《楞伽》错谬百出，把如来藏与藏识（阿赖耶识）分为二片，说："《楞伽》以阿赖耶解如来藏，……魏译《楞伽》于此正义独持异见，凡经文合说如来藏阿赖耶之处，皆强析为二。"①在吕氏的观念里，有"生成"，当然也就附带来"分离"。

但是，巨赞认为不能就此认定《起信》的思想是吕澂所判定的那层歪曲意思。《起信》的义理在印度空宗的经典里就能发现一些端倪。巨赞认为，《智论》、《大般若经》也有类似的思想，不能说与《起信论》没有学术发展上的关系吧。例如，《智论》云："实性与无明合，故变异则不清净；若除却无明等，得其真性，是名法性清净，实际，名入法性。"②《大般若经》云："真如虽生诸法，而真如不生。"③我们知道，玄奘虽然秉承了有宗护法系唯识学，但同样也尊崇空宗教义，六百卷《大般若经》就是玄奘所翻译的。故而，巨赞指出："此奘师所译，当然没有误译的问题，它与《大智度论》的说法，似乎也不能说没有学说发展上的关系。"④巨赞的潜台词大概是说空宗《智论》、《大般若经》早已经有了"真如性起万法"、"如来藏缘起"的影子，那么唯识有宗又作何解释呢？

吕澂回复巨赞的函说明两点：其一，《智论》所说仍明明是指"法性"而非"心性"。吕澂明确反对心性主观本体的所说，主观本体乃心性本觉说的起点。吕澂反对中国佛教经典把真如与如来藏混淆了。真如往往被吕澂理解为客观本体或者说"法性"，吕氏的高足杜继文先生对此有过交代。而《起信》

① 吕澂：《〈起信〉与〈楞伽〉》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第196页。

② 《大智度论》卷32，（后秦）鸠摩罗什译，《大正新修大藏经》第25册No.1509，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第298页。

③ 《大般若波罗蜜多经》卷569，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第7册No.0220，财团法人佛陀教育基金会1990年版，第937页。

④ 巨赞、吕澂：《探讨中国佛学有关心性问题的书札》，《现代佛学》1962年第5期，第7—8页。

"一心开二门"构架的心真如本体自然是吕澂所不能接受的。吕澂指出,《大智度论》是说客观的诸法实相由于众生无明所障蔽,以致在主观认识论上发生歪曲的理解而构成不清净的看法。《智论》所说的"实相与无明合",乃"以主合客",以主观认识来体悟客观的实相。此与《起信论》纯粹从主观"心性"本体一边立论而谓"不生不灭与生灭和合",属于两个完全不同的类型。其二,巨赞所引的《大般若经》是断章取义了。"真如虽生诸法,而真如不生"等句,应连接上文"如实知见诸法不生"来理解它的意思。吕澂的潜台词是:既然诸法不生,又何谈中国佛教常常所讲的真如缘起万法的如来藏缘起思想呢?对理解经典的关键处,吕澂点出:"只可从法性言,其与心性之说固犹隔一间也。"①这是吕氏论调的立足点。

第三,吕澂在《〈起信〉与禅》中认为《起信论》根据魏译《楞伽》而创作,魏译错谬,那么《起信论》自然也跟着错谬,这样构成了"返本还源"的学说。

吕澂的原文是:"由此推衍,还说此净心即是真心,本来智慧光明,所谓本觉,所有修为亦不待外求,只须息灭无明,智性自现;这样构成返本还源的主张。"②

巨赞反驳说,"返本还源"的主张肇源于《起信论》,恐怕与事实不符合,龙树《大智度论》有"令众生还得实性,如本不异,是名为如"③的原文,"虽然不能说它就是返本还源论的始作俑者,但是也很难断然地说它与《起信论》的说法毫无关系"。④

吕澂回复巨赞说,《起信论》的"返本还源"是"只专指以人心为本觉,去弊即现,不待外求;此正是后来禅家正令之所自出"⑤。吕澂此处的"返本还源"指中国佛学、中国哲学的反求本心的意思,即心性"本觉"说。中国佛学的心性论是从魏译《楞伽》、《起信论》辗转发展而来的。而吕澂认为巨赞所引《智论》的文字,仍是从主客认识关系上去谈"法性",与中国佛教的心性论"固属两事,不拉关系"。

---

① 巨赞、吕澂:《探讨中国佛学有关心性问题的书札》,《现代佛学》1962年第5期,第9页。

② 吕澂:《〈起信〉与禅》,《吕澂集》,中国社会科学出版社1995年版,第186页。

③ 《大智度论》卷32,(后秦)鸠摩罗什译,《大正新修大藏经》第25册No.1509,财团法人佛陀教育基金会1990年版,第298页。

④ 巨赞、吕澂:《探讨中国佛学有关心性问题的书札》,《现代佛学》1962年第5期,第8页。

⑤ 巨赞、吕澂:《探讨中国佛学有关心性问题的书札》,《现代佛学》1962年第5期,第9页。

而巨赞认为吕澂通常所说的“返本还源”论，实在是很难讲得通的。他认为：“因为一提到返本还源，必然要牵涉到‘性起’的说法，而性起之说与天台宗、贤首宗以及禅宗教义都有密切的关系”。[1] 巨赞认为中国佛教华严宗“性起”思想，似乎没有超出《中论》的“以有空法故，一切法得成”以及《维摩经》的“依无住本，立一切法”的论点，中国佛学心性论在印度佛学都能找到源头，与印度佛教般若空是一味的。可见，巨赞对《起信》、《楞严》等中国佛教心性论都是很维护的。

最后，巨赞提到探讨中印佛学的异同问题，似乎还可以从另外一个角度去谈。吕澂回复巨赞说：“拙作以心性思想论中印佛学之异同，亦只以其上与孟荀性论相涉，下又与宋明理学有关，从中国思想史上言，此乃甚为重要之一环。”[2]从中国心性论思想史与佛教思想关系来看，佛教早期初传中土时，接受过先秦诸子包括孟荀人性论的观念，然后实现了佛教中国化；到了宋明时期，佛教心性论对中国哲学尤其宋明理学的形成又有很大的影响。那么，反过来，佛教又开始化中国了。而这些在吕澂眼里，都是与纯粹印度色彩的唯识宗学相去甚远的。

① 巨赞、吕澂：《探讨中国佛学有关心性问题的书札》，《现代佛学》1962年第5期，第8页。
② 巨赞、吕澂：《探讨中国佛学有关心性问题的书札》，《现代佛学》1962年第5期，第9页。

第六章　审美:吕澂对唯识美学系统与理论之解构

本章“审美”,呈现出吕澂依持佛教唯识教义对美学体系和理论作出分析解构的系列主张。他早年从事过美术研究,写信与陈独秀一起为“美术革命”呐喊。但是,他很快就从一名美学斗士转变成了一位专职佛教唯识学者,成为佛教界“革新”的吹鼓手。他还对蔡元培提出的“美育代宗教”观点作出反驳,为佛教辩护。故而,吕澂的美学思想具有很浓烈的佛学情结,他表达了构建“唯识美学”学科体系的遐想,也很容易就接受了与唯识论较接近的西方立普斯美感“移情说”和梅伊曼“美的态度说”。而在对待西方哲学、美学的理论态度上,他是矛盾的。吕澂在评析西方美学时既有唯识学的影子,例如他对康德美学的评论;也有把西方美学形态从唯识学中剥离出去的呼吁,例如他对柏格森生命哲学、美学的分析。

第一节　从美学斗士向唯识学者的转变

陈独秀作为五四新文化运动的引领者,积极回复了吕澂在《新青年》上发表的《美术革命》一文,并响应了吕澂抛出的“美术革命”口号。陈独秀的意图是革了中国画的命,有意无意间就革了中国传统文化的命,而革了中国传统文化的命也就革了旧中国社会的命。后来,吕澂转向佛学研究,成为一名专治唯识的学者,他把“美术革命”的思路也延续到“佛教革命”上来了,他是鼓动中国佛教革新乃至佛教人间社会变革的最有力推动者之一。为了使人们进一步

受到五四新文化运动以来"民主"和"科学"的洗礼，蔡元培提出"美育代宗教"说，在他看来宗教具有明显的局限性，宗教是消极落后的，美育是积极向上的。而吕澂对蔡元培的论调采取质疑的态度，他从美育和宗教的功能方面去否认蔡元培的观点。他认为，宗教与美术都是生命的本质要求，不存在谁取代谁的问题。吕氏的美学思想不纯粹是种审美境界，更是一种信仰境界。

一、和陈独秀倡"美术革命"

吕澂早年从事美术、美学研究。1915 年，吕澂赴日留学，进入日本高等预备学校深造，继而在日本美术学院专攻美术。因为与留日学生共同反对日本侵略中国而罢学回国，随即被刘海粟聘任为上海美术专科学校教务长。20 世纪 20 年代左右，吕澂在当时一些著名期刊杂志上面陆续发表了美术、美学类的论文和专著，有：《美术革命》、《栗泊士美学大要》、《美术的基础》、《西洋美术史》、《美学概论》、《美学浅说》、《现代美学思潮》、《康德之美学思想》等，据笔者统计大约有二十余种。

1919 年①，吕澂在《新青年》上发表了《美术革命》一文，并附有陈独秀的回复函《美术革命——陈独秀答》，同时载于《新青年》第 6 卷 1 号。两稿为吕澂和陈独秀之间的通信，这也是吕澂最早关于美术类的论文发表。

吕澂是抛出"美术革命"口号的第一人②。客观说来，陈独秀是美术革命的主帅，康有为、吕澂不过是摇旗呐喊的唱和者。从影响力来讲，三人各自有特点。康有为是收藏字画的痴迷爱好者，也是戊戌维新运动的倡导者，康有为要求学习近代西洋文化，在政治上他如此，在绘画上他也如此；而陈独秀是极具号召力的五四新文化运动的引领者。吕澂虽然是美术界、学术界的新手，但是他在美术方面最有发言权，他早期从事美术的学习和教学，他的提法基本是

---

① 吕澂撰写于 1917 年 12 月 15 日，发表于 1919 年 1 月 15 日《新青年》6 卷 1 号。《新青年》刊为民国八年（1918 年）发行，有误，按公元算法，为 1919 年。《新青年》6 卷 2 号更正为 1919 年 2 月 15 日。

② 有学者认为最早具有"美术革命"思想的是康有为，此处并无冲突。吕澂是在正式公开刊物发表文章而且是明确提出口号的人。1917 年，康有为在长卷宣纸上书写出一部近 1.5 万字的《万木草堂藏画目》，共列出他所藏的中国画 388 目，并在藏画目序中，思考传统中国画的弊端问题，发出"中国近世之画衰败极矣"的感慨，认为中国画疏浅失真，远不如西洋油画逼真，提出要变革中国画的主张。

客观公允的，不像康、陈二家带有明显的政治色彩。

如果时光拉回到1919年五四新文化运动时期，中国各种社会思潮勃发激荡，伴随着“民主”和“科学”两面旗帜，“革命”成为那个时代的标志性主旋律。吕澂这篇《美术革命》的感言，正迎合陈独秀的“新文化运动”所想。面对西方艺术的冲击，吕澂立足于一个美术工作者的立场指出，对中西古今的美术要客观地平等对待，强调既要重视欧美美术的历史变迁，也要研究中国固有美术，这是难能可贵的。

通常认为吕澂要革的是中国绘画传统的命，其实吕澂矛头直指的是“美育”，革的是当时低劣的“美术教育”的命。吕澂在《美术革命》开篇说道：“窃谓今日之诗歌戏曲，固宜改革；与二者并列于艺术之美术尤亟宜革命。且其事亦贵杂志所当提倡者也。”①吕澂认为作为艺术（诗歌、戏曲、美术）之一的中国美术亟须“革命”。缘由是中国美术现状的衰弊。随着“西画东输”，学校教育竞相“肄习”，俗世之人为了追逐利益，“徒袭西画之皮毛，一变而为艳俗，以迎合庸众好色之心”。吕澂还针对上海新流行的仕女广告画，指出“其面目不别阴阳，四肢不成全体”，根本不符合现代科学解剖学，“盖美术解剖学，纯非所知也”。对于此类画题，吕澂发出“全从引起肉感设想，尤堪叹息”的感慨。他深刻地认识到此种情色画的危害是极大的：不仅使得个人道德“悉失其正养，而变思想为卑鄙龌龊”，而且对于社会来说，“反容其立学校，刊杂志，以似是而非之教授，一知半解之言论”，从而“贻害青年”。② 可见，在他看来，“美术教育”（美育）至关重要。

他大声疾呼美术革命：“我国美术之弊，盖莫甚于今日，诚不可不亟加革命也。”③那么，“革命之道”的办法是什么呢？他从四个方面来进行阐述：

> 阐明美术之范围与实质；使恒人晓然美术所以为美术者何在，其一事也。阐明有唐以来绘画雕塑建筑之源流理法（自唐世佛教大盛而后，我国雕塑与建筑之改革，亦颇可观，惜无人研究之耳），使恒人知我国固有之美术如何，此又一事也。阐明欧美美术之变迁，与夫现在各新派之真相，使恒人知美术界大势之所趋向，此又一事也。即以美术真谛之学说，

① 吕澂：《美术革命》，《新青年》1919年第6卷1号，第84—85页。

② 参见吕澂：《美术革命》，《新青年》1919年第6卷1号，第85页。

③ 吕澂：《美术革命》，《新青年》1919年第6卷1号，第85页。

印证东西新旧各种美术，得其真正之是非，而使有志美术者，各能求其归宿而发明光大之，此又一事也。①

从这四点来看，吕澂对中国美术的学科范围和性质都提出了需要规范的必要性。中国美术不仅要从自身梳理出源流及发展脉络，也要借鉴欧美美术，明了西洋美术的历史以及对世界的影响力。实际上，他是想从中西合璧的角度来看待中西美术正反关系，“得其真正之是非”。这是非常有见地的看法。吕澂并不算一个严格意义上的西化思想的人，即使他抛出了“美术革命”的口号，却并不代表他和陈独秀完全归于同一阵营，这从他后来转而弘扬佛学就可以明白其文化本位说立场。

吕澂在阐明第二点的时候提到了唐朝佛教美术雕塑和建筑，也就是说佛教对中国美术改革发展的贡献。可见，他当时对于佛教就是比较青睐的。事实证明，不久，即 1922 年，以复兴玄奘唯识学为院旨的支那内学院成立的时候，欧阳渐为院长，吕澂任学务处主任。20 年代，吕澂虽然转向了佛学的教学研究工作，但是他并没有停止美术、美学的研究，发表了许多文章和出版相关的专著。20 世纪 30 年代后，他几乎完全醉心于佛学，但期间也偶尔涉猎美术，1948 年吕澂还撰写了《佛教美术》②一文。可见，吕澂一直试图融合美学与佛学的关系，在他看来，可以说美学之为用，佛学之为本。

陈独秀收到吕澂的函件后，看到标题“美术革命”中有“革命”二字后，大喜欢迎之至。他以中国美术中国画这个具体点上，直奔“革命”主题。

陈独秀认为：“若想把中国画改良，首先要革王画的命。因为要改良中国画，断不能不采用洋画写实的精神”。③ 王画即王石谷的画，王画被指责是因为王石谷的画注重写意。而陈独秀偏爱西洋画写实的精神，他说：“画家也必须用写实主义，才能够发挥自己的天才，画自己的画，不落古人的窠臼。”④陈氏指出写意的风气，始于元末的倪黄，再流行于明代的文沈，到了清朝的三王更是变本加厉。通常认为王石谷的画是中国画的集大成者、画学正宗，陈独秀

① 吕澂：《美术革命》，《新青年》1919 年第 6 卷 1 号，第 85 页。

② 吕澂 1948 年 7 月 2 日、5 日讲于丹阳正则艺专。

③ 陈独秀：《美术革命——陈独秀答》，《新青年》1919 年第 6 卷 1 号，第 86 页。

④ 陈独秀：《美术革命——陈独秀答》，《新青年》1919 年第 6 卷 1 号，第 86 页。

却不客气地抨击说王石谷的画是"倪黄文沈一派中国恶画的总结束"①。陈独秀自称他所收藏和见过的王石谷的山水画，不下二百多件。有"画题"的不到十分之一，大多用临、摹、仿、抚的办法复写古画，简直可以说没有一点自家创造的成分。他认为这就是王派留在画界最大的恶影响。陈独秀愤慨地痛斥："像这样社会上盲目崇拜的偶像，若不打倒，实是输入写实主义、改良中国画的最大障碍。"②

至于吕澂提到的上海新流行的仕女广告画，陈独秀也认为是幼稚的和荒谬的。这说明，陈独秀虽然是一名反传统文化的斗士，但是他毕竟属于具有公德心的知识分子。对于此类新文艺，陈把这种"新画"与男女拆白党演的"新剧"、不懂西文的桐城派古文宗译的"新小说"，称为一母所生的"三个怪物"。

相对于陈独秀而言，吕澂的"美术革命"思想是有的放矢的，以批评当时受到西洋糟粕文化感染的具有种种弊端的中国美术为目的，尤其是关注于美术教育的畸形现状。这种思想就是放在当代也是有现实意义的。然而，出于新文化运动的需要，陈独秀以"美术革命"的口号为助燃力，推动中国画"美术革命"朝着文化运动、社会革命的方向发展了。

陈独秀所讲的"美术革命"已经不单纯是吕澂所设想的那样，而是其社会革命的组成部分，完全服务于他彻底打倒中国传统文化的目的。备受"德先生"(民主)和赛先生(科学)影响的陈独秀，作为一个政治家、革命家，他首先想到的是社会变革，一切文学、艺术等文化活动都会围绕着这个时代的主旋律在转动。五四新文化运动的重要内容之一是打倒"孔家店"，对中国文化传统进行大清理，这成为数千年来中国历史上的一件大事。正所谓醉翁之意不在酒，革了中国美术中国画的命，在有意无意间就革了中国传统文化的命，而革了中国传统文化的命也就革了旧中国社会的命。

在这种时代背景下，20 世纪初期，中国存在许多值得反思的文化学术论争思潮，其中之一就是新文化运动中"美术革命"思潮的震荡。"美术革命"可谓新文化运动中对中国文化进行变革的一个缩影，具有内外因：它既是以西方文化、西洋艺术作为外因介入现代中国画情境下发生的，又是中国画自身寻求变化的内在因素推动的表现。"美术革命"口号的提出，很快引起了中国美术

① 陈独秀：《美术革命——陈独秀答》，《新青年》1919 年第 6 卷 1 号，第 86 页。
② 陈独秀：《美术革命——陈独秀答》，《新青年》1919 年第 6 卷 1 号，第 86 页。

界空前激烈的争鸣，形成了“革新派”与“国粹派”两大阵营。“革新派”依赖西方文化对中国传统文化的强势冲击和五四新文化运动的潮流，迅速具有压倒性的优势。

吕澂把“美术革命”的思路也延续到“佛教革命”上来了。吕澂虽然谈不上归属于西化派，但是他一定是“革新派”的典型代表之一。20 世纪 20 年代后，自从加入了欧阳竟无的南京支那内学院，他已经开始由美学向佛学进行学术转型了。作为居士佛学的代表，吕澂在佛学领域仍然高举着“佛教人间化”改革的旗帜，与太虚等所倡导的“人间佛教”是呼应的。吕澂在 1945 年的讲演稿《佛法与世间》中谈到：“一切有情依此四食而后生活可有开展、向上，佛法施设根据于有情生存事实云者，即着眼于此。因众生由食住，进而有常、乐、我、净之要求，更进而有自在解脱之要求，此即有情生存之向善意欲也……而慈氏解之为能食所食空。”①该文中的“慈氏”为弥勒菩萨，他是唯识学派的开创者，唯识学又称慈氏学。《佛法与世间》与其《美学浅说》中的一段话颇为相近②，云：“人们的生命虽属个别，却天然有种向上的共同倾向。顺着这样倾向扩充丰富的开展，才觉最为自然流畅。说美感是对于生命最自然流畅的开展所有的快感，自不外依着这种积极的意义说。我们所以藉‘纯粹的同情’得着生命开展的快感，也不外从各个生命发见他普遍意义的缘故。”③可见，他有意无意之间将美学上“美感”、“快感”说法用到佛法“常、乐、我、净”的自由解脱上面来了。

从美学向佛学的转向中，吕澂不改斗士本色。他既是 20 世纪中国美术革命的呐喊者，也是颠覆中国佛教传统的吹鼓手。凭借玄奘所传的纯粹印度色彩的唯识宗教义“转识成智”（转依）思想，他在许多佛学著述中多次使用“转依”、“革新”词语，他是鼓动中国佛教革新、乃至佛教人间社会变革的最有力推动者之一。

二、驳蔡元培“美育代宗教”

关于美艺与宗教对社会教化的功能，是一个值得深究的课题。这要从蔡

① 吕澂：《佛法与世间》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 99 页。

② 把《佛法与世间》与《美学浅说》内容作比较的文字，可参见高山杉：《支那内学院和西洋哲学研究》，《世界哲学》2006 年第 3 期，第 54 页。

③ 吕澂：《美学浅说》，商务印书馆 1923 年版，第 27—28 页。

元培"美育代宗教"口号引发的争议说起了。从1917年陈独秀提出的"以科学代宗教"说为开端,知识界纷纷出台了各种宗教替代品的设计方案,影响比较大的有蔡元培的"以美育代宗教"说,还有梁漱溟的"以礼乐(道德)代宗教"说等。而吕澂反对蔡元培的论调,他更认同美育与宗教是并行发展的。

1917年,蔡元培在北京神州学会演讲时提出《以美育代宗教说》①。1930年和1932年他又先后写了两篇有关《美育代宗教》的文章,系统地提出了他的美学思想。蔡元培认为各种宗教都具有"扩张己教攻击异教"的褊狭性,他还着力批评了当时的佛教徒热衷于偶像崇拜、附和帝制、不维护共和制。蔡元培还将宗教与美育进行对比,认为宗教具有明显的局限性:"一、美育是自由的,而宗教是强制的;二、美育是进步的,而宗教是保守的;三、美育是普及的,而宗教是有界的。"②在蔡元培看来,美育是积极向上的,而宗教是消极落后的。

文章发表正值新文化运动时期,一石激起千层浪,在社会上引起了很大反响,震动了当时知识界,从而展开了激烈的论争。有支持蔡元培的,如中华美育会《美育》在"本志宣言"中提到"改革主智的教育,还要希望用美来代替神秘主义的宗教"③,是对蔡元培"以美育代宗教"的呼应。有反对蔡元培的,认为宗教与艺术是人类精神生活的两个不同层面,宗教有其特殊的社会教育功能。

针对蔡元培"美育代宗教"的论调,吕澂在与李石岑的《通讯》中就对此采取质疑的态度:"弟尝闻美育代宗教之说,以为不可通。"④不少学者认为,宗教有不可替代的功能。康德《纯粹理性批判》的译者蓝公武,1913年撰有《宗教建设论》,他认为:"今救中国,舍宗教以外,诚无他途矣。"⑤近代基督教神学家赵紫宸也说:"我国学者不察,徒谓宗教徒借重于美艺,不知美艺实就成于宗教,因此有美育代替宗教之说。"⑥即便我国早期唯物主义历史学家周谷城,

---

① 此篇演说词原载于《新青年》1917年8月1日第3卷第6号。

② 蔡元培:《以美育代宗教》,《蔡元培全集》第五卷(1925—1930),中华书局1988年版,第501页。

③ 《美育》杂志社:《本志宣言》,载《美育》创刊号1920年4月第1期,第1页。

④ 吕澂、李石岑:《通讯》,《教育杂志》1922年第14卷第1号,第3页。

⑤ 蓝公武:《宗教建设论》,《庸言》1913年第1卷第6号,第6页。

⑥ 转引自姚全兴:《五四时期关于以美育代宗教说的论争》,《美与时代》(下半月)2008年第8期,第16页。

也不赞同蔡元培的观点，他认为以艺术生活代替宗教生活的主张是不对的，也是不察实际而任意主张的。1923 年，杨鸿烈撰文《驳以美育代宗教说》，批驳蔡元培的观点。

从人生哲学来省察“美育”与“宗教”的内涵来说，美育是从正面进行教导，而宗教是从反面进行疏导。杨鸿烈在《驳以美育代宗教说》中引吕澂的话为证：

> 人生是种求知的，同时也是种实践的，那求知是无尽的，实践也是无尽的。……还有宗教的活动信解行证，一时圓融，也自概括了全体的人生。但艺术的极致是认明各个分离独立的我，宗教的极致是舍去一切我的执着；一是人生的正面，一是人生的反面，正当的人生，便只曰有这两面，我始終不敢赞同美育代宗教的话，也是这种理由。①

吕澂是从美育和宗教的功能方面去否认蔡元培的“以美育代宗教”说。他认为，美艺和宗教均发挥生命哲学的某一面向，都有其价值和意义。美艺满足了人生的“求知”欲望，宗教满足了人生的“实践”价值。吕澂还借用了佛教的四门“信、解、行、证”或“教、理、行、果”来论证宗教的特性。对于前两门，尤其法相唯识学大谈教相名言概念，最后两门“行”和“证”强调修行和证悟的实践功效，而唯识宗则强调建立在认识论基础上的“转识成智”的实践智慧。还有，吕澂的潜台词是认为宗教高于美艺的。他认为艺术认明一个“自我”的存在，这个所谓的“正面”是执着于各个分离独立的我；而宗教尤指佛教，这个所谓的“反面”，是舍去一切我的执着，是“无我”的表现。由此可见，吕澂不赞同“美育代宗教”的观点。

关于宗教与美育的关系，吕澂在 1922 年发表的《美术发展的途径》中就说：

> 却是肉体的生活稍稍安定了，精神方面就自然展开，要对自我以外的实在主张自我的“生”，这便有两种途径：一种是要求“生”的永久——免

① 吕澂所发表的文章题目及刊物不明。杨鸿烈文章撰写于 1922 年 5 月 16 日，即是说吕澂该段话一定在这个时间之前。所引文字见杨鸿烈：《驳以美育代宗教说》“节选”，见郎绍君等编：《二十世纪中国美术文选》（上卷），上海书画出版社 1999 年版，第 98—99 页。

> 去无常苦痛的永久——最初的形式是将自我依附到自己思维表象解释的实在——便是神——上面去,这样使"生"安稳地继续下去。平常所说的宗教的活动就从此发源。一种便是美术的活动,要求"生"的扩充,就不像宗教的活动里那样模糊的态度,却弃绝一切概念的思维,直观到实在的底里,使他的真相赤裸裸显露出来。①

吕澂的观点更多是一种"美育与宗教并行发展"②的论调。1922 年,吕澂在与李石岑的《通讯》中进一步指出:"人生仅得有两种相反之趋向:其一,自生之永续要求,始乃有所谓宗教,宗教不足,又有所谓正觉;又其一,自生之扩张要求,始乃有所谓美术。"③在他看来,宗教与美术都是生命的本质要求,宗教包含佛教都有生命"永续"的思想④。如果说宗教追求生命的本真纯净,那么美术追逐生命的丰富多彩,对于人的整个生命历程来说,这两者趋向虽不同,但各尽其职,并行发展,不存在谁取代谁的问题。

蔡元培和吕澂的观点孰是孰非呢?有些疑点需要澄清和辨析。就吕澂而言,吕氏自身美学体系中似乎存在着"美育"与"美术"两个概念的混乱。"美育"概念最早由王国维提出,而真实倡导推动则非蔡元培莫属。蔡氏曾对美术和美育作过严格的区分,他认为两者虽然有关系但是范围不同,在 1932 年的《美育代宗教》中针对以往外界对他的批判,回护自己说:"美育是广义的,而美术则意义太狭。"⑤还有,蔡元培对宗教也并非全盘否定,他甚至还支持过佛教,于 1900 年撰有《佛教护国论》一文,1932 年为王小徐《佛法与科学比较之研究》作"序"。在《以美育代宗教》、《美育代宗教》等文中,他也表示看到了以往各大宗教中已经包含了教育因素,即宗教中兼含着智育、德育、体育、美育的元素。罗家伦在致熊十力的信中提到:"知他⑥所谓可代之宗教,即指近

---

① 吕澂:《美术发展的途径》,郎绍君等编:《二十世纪中国美术文选》(上卷),上海书画出版社 1999 年版,第 76 页。

② 此种观点见刘颜玲:《论吕澂的美育观——兼论他对蔡元培"美育代宗教"说的误读》,《理论界》2011 年第 6 期,第 87 页。

③ 吕澂、李石岑:《通讯》,《教育杂志》1922 年第 14 卷第 1 号,第 3 页。

④ 吕澂提出"永续"一词,因西方基督教宣扬人的生命"永生",而佛教的"正觉"强调人的生命跳出轮回出离三界而"永存"。

⑤ 蔡元培:《美育代宗教》,《蔡元培哲学论著》,河北人民出版社 1985 年版,第 416 页。

⑥ "他"指蔡元培。

日形式之宗教而言，至于信仰心的永久存在，是我们不可否认的。”①大家论争时没有把“形式宗教”和“信仰宗教”分清楚的缘故。

北京大学是当时新文化运动的中心，这场论争具有积极意义，但也带来了消极的影响。蔡元培“美育代宗教”的思想，使人们进一步受到“民主”和“科学”思潮的洗礼，激发了社会理性思维。而出现的反对声音，更是体现了当时的知识界百家争鸣的学术氛围。但是，不可否认，五四启蒙运动难免具有偏颇面。对宗教文化乃至佛教的清算，也是新文化运动反传统的一个缩影。在西学东渐的激流冲击下，中国传统文化显得那么脆弱。

而对关注深层次文化内核的吕澂来说，他的美学思想不纯粹表现了一种审美境界，更体现了一种信仰境界。吕澂写《色彩学纲要》可能和他写《美学概论》一样，主观上也有一个佛学的背景。只要看看唐代华严宗祖师法藏的《〈十二门论〉宗致义记》，引《涅槃经》曰：“譬如青黄合成绿色。当知是二，本无绿性。若本有者，何须合成。”佛学“缘起性空”的教义与色彩学的原理有一定的相通之处。② 法相唯识学尤其注重客观现象世界与主观认识的关系。玄奘著名的“真唯识量”，其论证格式是：真故极成色，不离于眼识（宗）；自许初三摄，眼所不摄故（因）；犹如眼识（喻）。可见，唯识宗对“眼睛”、“眼识”与“色”（具有色彩的现象世界）的描述是有迹可寻的。这也是吕澂能从一个美学少年成长为一名佛教唯识学家的因缘所在吧。在美学和佛学这两个截然不同的领域，在吕澂的眼里竟然神奇地合二为一了。吕澂与艺术家李叔同有着相似的经历，后者成为“弘一”大师，享誉为民国四大高僧之一。吕澂虽是一名美学家，但他更是一名佛学家。

第二节　唯识学教义视域下的美学系统

吕澂构建的美学体系为“唯识美学”，他吸纳了西方心理学派立普斯的“移情说”和梅伊曼的“美的态度说”，尝试着建立自己的心理美学、唯识美学

① 关于罗家伦的信函，见熊十力：《通信（熊之真与罗志希）》，《熊十力全集》第8卷，湖北教育出版社2001年版，第27页。

② 参见高山杉：《支那内学院和西洋哲学研究》，《世界哲学》2006年第3期，第54页。

学科体系。吕澂以审美心理为本体建构美学时融入了佛教唯识学的元素。从美学体系建立的角度而言，吕澂的《美学概论》确实为中国第一本系统阐述美学体系的专著，只是他的“唯识美学”的建立或许仅是一种遐想罢了。立普斯“移情说”能吸引吕澂的原因，那就是它与佛教唯识心理学接近，吕澂的移情唯识美学具有浓厚的心理学色彩。他又根据另一心理美学家梅伊曼的“美的态度说”，撰写了《美学浅说》并翻译了《晚近美学思潮》。“美的态度说”是吕澂唯识美学体系中重要的组成部分，也是理解“感情”移入的切入点。但是，“美的态度”不仅仅停留在心理学理论层面，梅伊曼更注重社会实践把美学结合起来，这也是为什么吕澂后来更关注梅伊曼学说了。面对着西方文明对中国社会传统的冲击，中国更需要有一种“审美救赎”的声音。

一、建“唯识美学”学科体系

现代美学体系的建立是从五四新文化运动以后逐渐开始的，当时中国美学虽然处于萌芽阶段，但要求构建新的美学体系。那时出现了一批美学研究者的著作，例如吕澂的《美学概论》、陈望道的《美学概论》、范寿康的《美学概论》。都是作者在国外美学模式的基础上，试图在编译中体现自己的美学体系。这些著述“大都采取了译述的方法，即选外国美学家的著作作为述作的间架，而后掺进自己的若干见解”①。如此建构涂上了西方化的色彩，并且具有明显的美学学科的特征。其中，宗白华、吕澂、朱光潜、叶朗，以美感经验（美感态度、移情、直觉、感兴）为核心概念的美学建构，代表了中国现代美学建立体系的一种尝试和努力的方向。那时，吕澂先后受到德国的栗泊士（Theodor Lipps，现译成“立普斯”）和摩伊曼（Ernst Meumann，现译成“梅伊曼”）的影响，从心理学的角度来探讨美学。

吕澂最先选取了立普斯的移情美学理论，认为此与佛教唯识学有先天的亲和度，从而有建立唯识学之美学的构想。他于 1921 年编撰的《美学概论》中说道：“述者尝有志建立唯识学的美学，对于栗氏学说以感情移入为原理，颇与唯识之旨相近者，不禁偏好。”②栗氏即栗泊士（立普斯），该著是吕澂在

① 邓牛顿：《中国现代美学思想史》，上海文艺出版社 1988 年版，第 33 页。

② 吕澂：《美学概论》“述例”，商务印书馆 1923 年版，第 1 页。

上海美术学校和专科师范学校讲授美学的讲义，他立足于立普斯的“移情说”，并兼采众长而撰成此书。而后吕澂又根据梅伊曼的“美的态度说”，分别于1923年、1924年出版了《美学浅说》和《现代美学思潮》。其中的美学理论也多是依据立普斯的“移情说”，与《美学概论》中的美学原理相似，只是在内容上是以梅伊曼“美的态度”立论。而梅伊曼“美的态度”思想与立普斯的“移情”理论本是一脉相承，立普斯与梅伊曼都属于“心理学的美学”。吕澂构建的美学体系有学者称其为“唯识美学”，研究生刘颜玲认为：“吕澂致力于构建的‘唯识美学’体系是20世纪初中国首例较为全面的美学体系。”①客观地说，吕澂的“唯识美学”体系是一种设想。我们只是按照吕澂设定的这么一个大的思路，意图去揣测吕氏美学体系的形式与内容。

基于吕澂佛教信仰的情怀，他的美学不可避免地融入了一些佛学元素。在佛学与美学的关系处理方面，太虚在1928年所作的《佛法与美》讲演中，借鉴西方美学观念对佛教美学观进行剖析，标志着佛教美学走向自觉。而对于佛教唯识论与美学的关系，王耘先生则认为：“不仅唯识学中有美，而且，唯识量论中所包蕴的一种走向绝对的超越的纯粹之美，正是唯识美学的最终实现。”②祁志祥先生在《中国美学通史》中认为唯识宗是“以‘识’为本体的美论与以‘爱’、‘现量’为特色的美感论”③。吕澂虽然没有像太虚那样从正面直接对佛学与美学关系作比较研究，但他也是间接地较早地把美学与佛学（尤指唯识学）作沟通的垦荒者。

从美学体系建立的角度而言，吕澂的《美学概论》确实为中国第一本系统阐述美学体系的专著，说明中国现代美学体系建构开张了。《美学概论》撰写于1921年，1923年由上海商务印书馆初版。刘悦迪认为这是中国历史上第一部《美学概论》，陈望衡在《20世纪中国美学本体论问题》一书中认为该著为“中国最早的关于美学基本原理的专著”④。其实说它是现代中国第一部美学教材可能更为合适一些。其特点是在有些部分融入了佛家唯识论的思想，例如把唯识学说和美学移情说作了会通。可以说，吕澂的美学理论大都根源

① 刘颜玲：《论吕澂的美育观——兼论他对蔡元培“美育代宗教”说的误读》，《理论界》2011年第6期，第85页。

② 王耘：《唯识量论的美学意蕴》，《东南大学学报》（哲学社会科学版）2003年第1期，第93页。

③ 祁志祥：《中国美学通史》第2卷，人民出版社2008年版，第344页。

④ 陈望衡：《20世纪中国美学本体论问题》，武汉大学出版社2007年版，第74页。

于此，也正是这部书，使吕澂成为中国早期美学理论的建构者之一。

那么，吕澂所构想的唯识美学体系是什么样子的呢？恐怕只能从他的主要著述中搜寻蛛丝马迹了。因为他所做的工作具有开创性，所以，其美学体系明显打上了美学学科的烙印。

《美学概论》分为“绪说”和五章。“绪说”概要介绍了美学之对象与方法。除“绪说”外，书中分五章进行讨论。第一章谈“美的价值”，谈了感情和美的价值之特质；第二章谈“美的形式原理”，介绍了立普斯的“变化中之统一原理”、“通相分化之原理”和“君主制的从属之原理”三大原理等；第三章谈“美的感情移入”，主要论述立普斯的“移情说”，包括感情移入之概释、感情移入之种类、美与丑之判别；第四章谈“美的种类”，涉及量的感情——崇高与优美，混合感情——悲壮与谐谑；第五章谈“美的观照及艺术”，美的观照要做到“分离与凝结”，分离一切扰乱注意力的事物，凝结心的活动全体于对象之内，成就了美的分离性和客观性。在这里可以看到，吕澂是中国美学界最早涉及“生命美学”的美学家之一。可以说，吕澂所述的教材式美学体系更多是一种心理美学，这也是他的美学体系与佛教心理学之唯识接榫点所在。

其实，关于立普斯的心理美学，早在1920年吕澂发表于《东方杂志》的《栗泊士美学大要》就有介绍了，立普斯被吕澂翻译为栗泊士。该文第一部分“释美”，第二部分“释艺术”。“艺术”指美的物象，而“美”是对物象进行判断的一种价值，美之物象有四种“感情移入”：一、美为物象之价值；二、美为物象之自存价值；三、美为物象自存之人格价值；四、美之价值。

其后，他又根据另一心理美学家摩伊曼（梅伊曼）的“美的态度说”，撰写了《美学浅说》并翻译了《晚近美学思潮》①。在1923年出版的《美学浅说》中他认为，美学自鲍姆加登创立以后，经康德、黑格尔到赫尔巴特，所形成的是一种“由上而下”的形而上的美学系统。19世纪末叶，自斐赫那（现译为费希纳）实验美学开始，现代美学抛弃了传统，人们采用一种“由下而上”的方法来研究美学。现代美学可分为心理学的美学和非心理学的美学两派，它们分别遵循主观主义和客观主义的路线。立普斯和梅伊曼同属于心理学的美学这个派别，归为一家。如果细分起来，立普斯是纯粹心理学的美学，属于“经验的

① 1924年，吕澂翻译出版了德国摩伊曼的《晚近美学思潮》，1931年4月改书名为《现代美学思潮》出版。

美学”；而梅伊曼则明显是实验美学，属于“科学的美学”。吕澂认为现代美学心理学和非心理学两大流派并非找不到共同点，这共同点就是他所欣赏的梅伊曼所提倡的“美的态度说”。这从他在1924年翻译了梅伊曼的《晚近美学思潮》就可见一斑。《现代美学思潮》也具有美学学科的性质，并梳理出学科的源流与发展。观点主要依据梅伊曼。第一章导论，谈美学的对象和性质等；第二章谈晚近美学思想的开展；第三章介绍美的鉴赏的心理研究；第四章谈艺术的创作研究；第五章谈艺术的美学的考察。在鉴赏心理一章中，吕澂主要介绍移情说，重点还是在立普斯。

如果说吕澂尝试建立自己的心理美学、唯识美学学科体系时，主要以心理学派立普斯的“移情说”和梅伊曼的“美的态度说”为依据，那么，其“生命美学”、“人生哲学”的思想可以贯彻统一起来。这可以从《晚近的美学说和“美的原理”》中看出来，该文本为一篇美学演讲稿。全文分七个部分，前几个部分介绍了近代西方美学的一些流派，如立普斯的感情移入说、克罗齐的直觉说。在最后一部分，吕澂指出以上各派可以用自然的“生”的概念来统一，这样就可以得到一个较为全面的“美的原理”，提出凡随顺人们最自然的“生”的事实和价值一概都是美的①。立普斯的“移情说”是具有生命美学意味的美学思想，投射所生的美感是生命意志的体现。立普斯（栗泊士）在《空间美学》第一章里谈论“移情”时说：“这种向我们周围的现实灌注生命的一切活动之所以发生，而且能以独特的方式发生，都因为我们把亲身经历的东西，我们的力量感觉，我们的努力，起意志，主动或被动的感觉，移置到外在于我们的事物里去，移置到在这种事物身上发生的或和它一起发生的事件里去。”②生命美学是吕澂唯识美学思想的重要组成部分，吕澂对生命哲学、生命美学是有涉猎的，他于1921年发表的《柏格森哲学与唯识》表露出佛教唯识理论比西方生命哲学更加纯粹精深。

综观吕澂的美学工作，他对20世纪中国美学体系建构方面的贡献是很明显的。第一，他的美学具有早期教科书式的模板化，美的对象、美的性质、美的形式、美的种类、美学流派一应俱全。第二，他把西方美学的各种流派介绍进

① 参见封孝伦：《二十世纪中国美学》中“吕澂、朱光潜：现代美学体系的初步构建”章节，东北师范大学出版社1997年版，第187页。

② ［德］立普斯：《空间美学》，转引自朱光潜：《西方美学史》，人民文学出版社2002年版，第593页。

来,兼采德国古典美学、心理学,并且以自己所偏好的立普斯、梅伊曼心理美学为主轴,指向生命的美学境界。第三,他以审美心理为本体建构美学时融入了佛教唯识学的元素,无论是立普斯的"移情说"、梅伊曼的"美的态度说",甚至在介绍康德美学、柏格森的生命哲学时,时常流露出佛教这么一个信仰心,把美学的心理本体与唯识学的心识体作了会通。

当然,吕澂的唯识美学体系的建立也存有太多的缺憾。其实他也认识到了自己所构建的"唯识美学"体系也是权宜之便,"这样的归纳做法实际上也许有几多的勉强,但是对于研究异常杂乱的现代美学,却很有些便利"①。吕澂并非想要全盘接受立普斯的"移情说",他只是一种"拿来主义"的态度,他内心深处是佛教的唯识学,表层是美学。西方心理学之美学多重视科学的、经验的方法,而立普斯的"移情说"却强调先验的纯粹感觉的方法,与唯识学体悟心识的方法非常接近,这也吸引了吕澂探索美学与佛学关系之究竟。他说:"晚近美学研究盛用科学方法。其间学者如德国之栗泊士,依据先验的心理学,直视美学为心理学之一部分,主张尤趋极端。然就美感事实能彻底探求,圆融立说者,亦唯栗氏。"②表露出吕氏"唯识为体"、"美学为用"的"唯识美学"建构之初衷。不过,客观来说,唯识学之旨与美学之行是相悖逆的两码事。

总体说来,20 世纪 20 年代中国美学正处于启蒙阶段,吕澂先生作为留日归国的学子,吸纳西方心理美学之精华,导向印度佛学之旨意,移花接木为美学体系的建构做了奠基、开拓性的工作,他是中国现代美学的先驱者,推动了中国对审美心理学的研究。只是他的"唯识美学"的建立或许仅是一种遐想罢了,不久他的兴趣发生了转移,从一个青年对美学的憧憬中迈向了佛学解脱救世的漫长之路。

二、取立普斯美感"移情说"

近百年来在西方尤其在德国,主要的哲学家和心理学家之中,几乎没有一个人不涉及美学,而在美学家中也几乎没有一个人不探讨"移情说"。审美

① 吕澂:《晚近的美学说和"美的原理"》,《教育杂志》1922 年第 14 卷第 2 号,第 3 页。

② 吕澂:《美学概论》"述例",商务印书馆 1923 年版,第 1 页。

“移情说”的主要代表人物有：费肖尔、立普斯（栗泊士）、谷鲁斯、浮龙·李和巴希，而德国哲学家、心理学家兼伦理学家立普斯（Theodor Lipps，1851—1914）是真正的集大成者。有人认为，如果说把“移情说”比作生物学中的进化论，那么可以把立普斯比作达尔文。朱光潜评价道：“这种估计当然是夸大的，但是移情说在近代美学思想中所产生的重要影响却是无可否认的。”①

该学派的核心观点是：审美者（审美主体）在观察事物（审美客体）时，审美者把自我的生命情感和自我价值观投射、灌输到审美对象上去，而意识到主客体的完全合一，期间发生美感的交互作用可称为“移情”。“移情”，一译“移感”，或作“输感”，是从德文 Einf´tihlung 译过来的。在德文的原意是情投（Feeling into），或将自己情感投入某物（to Feel One self into Something）。“移感”的中文译名，早在20世纪20年代由吕澂译出，后来又有人译作“移情”，马采先生认为吕译比较恰当②。20世纪20年代以后，栗泊士（立普斯）的“移情说”也输入到了中国美学界，喜用生命的移情来解释审美活动。当时编写的用于教学的美学讲义，例如吕澂、范寿康和陈望道的《美学概论》③，都吸取了这种观点。

吕澂为何“专取栗泊士之说”，他对立普斯的移情美学理论为什么有如此大的兴趣呢？吕澂在《美学概论》“述例”中说：“是篇专取栗泊士之说，而多依据日本学者阿部次郎、稻垣末松、大西克礼、管原教造、石田三治诸家之书，拣取要义，提举大纲。”④全书的篇章体例与日本阿部次郎的《美学》（1917年第一版）类似，而阿部次郎原书就是专门介绍栗泊士（立普斯）“移情说”的。可见，吕澂的基本观点来自立普斯是无疑的。“移情说”能吸引吕澂，还有一个重要原因，那就是他对佛学的兴趣。他在《美学概论》开头的“述例”中说道：“述者尝有志建立唯识学的美学，对于栗氏学说以感情移入为原理，颇与唯识之旨相近者，不禁偏好。”⑤原来，他自己曾有志于建立一个“唯识学的美学”体系的宏愿，后来发现立普斯的美学的移情理论颇与佛教唯识学之教旨相近，所以他就特别钟爱立普斯一家的说法，进而创作该书，对移情论进行系统的介

① 朱光潜：《西方美学史》，人民文学出版社2002年版，第584页。
② 参见马采：《哲学与美学文集》，中山大学出版社1994年版，第380页。
③ 这三本相同标题的著作，吕著出版于1923年、陈著出版于1926年、范著出版于1927年。
④ 吕澂：《美学概论》“述例”，商务印书馆1923年版，第1页。
⑤ 吕澂：《美学概论》“述例”，商务印书馆1923年版，第1页。

绍。再有，吕澂宣扬此说有一定的社会价值，如同他提出的“美术革命”口号以及佛教人间化的“革新”一样，他说自己“偏好”立普斯的美学，并且认为立普斯强调审美与人格的密切关系，对于矫正艺术界“浮薄、鄙陋”的弊病有积极意义。

那么，“移情”的内容是什么呢？是审美者把生命的情感移入到审美对象中去，体验和感悟到物象似乎也有生命的存在，以达到物我两忘、心相合一、识境一体的境界。吕澂说：

> 吾人所发见之对象生命，仍不外从对象之特质加以强调或抑制之自己生命。即以之移入对象而后觉其对于吾人为有情者。唯此属于感情，而得直接经验。故生命之移入，其实则感情移入也。官能的物象果何由见其有生命乎？可答之曰，即由于感情移入。①

移情离不开“感情”，移情要处理好两个关系，即“吾人的感情”与“对象的感情”要做到相结合。移情说是在“情感”的流动之中体现了生命特质，“生命之移入，其实则感情移入”。正如朱光潜先生所说：“所谓移情作用，指人在聚精会神中观看一个对象（自然或艺术作品）时，由物我两忘达到物我同一，把人的生命和情趣‘外射’或移到对象里去，使本无生命和情趣的外物好像具有人的生命活动，使本来只有物理的东西也显得有人情。”②可见，“感情”在扭合主客二者之间起了纽带作用。

正因为“感情”的特殊地位，陈望衡先生称吕澂的移情美学为“情感本体论”。从而在判断美与丑的分别中，产生了积极、消极的两种感情状态，即美感和丑感。吕澂说：“由是美丑之谓何，可得简释之曰，美为积极的感情移入 Positive Ein，丑为消极的感情移入 Negative Ein。”③陈望衡认为：“吕先生的美学观可以这样来概括：情感为审美之本源，情感移入对象，对象遂有生命。若移入之情感为积极的情感，则产生美；若移入的情感为消极的情感，则产生丑。”④吕澂是以移入的感情性质来判别美与丑。范寿康也持这样的观点，他

---

① 吕澂：《美学概论》，商务印书馆 1923 年版，第 28 页。
② 朱光潜：《谈美书简》，上海文艺出版社 1980 年版，第 81 页。
③ 吕澂：《美学概论），商务印书馆 1923 年版，第 35 页。
④ 陈望衡：《境外谈美》，花山文艺出版社 2004 年版，第 99 页。

也受到移情说的影响，说："物象未经我们的感情移入之前，那物象既无所谓美，也无所谓丑。"[①]范寿康认为只有把物象引到美的评价视野下，物象方才有美丑可言，事物美丑都是审美主体感情移入的结果。

移情虽然移入的是感情，但感情的审美主体是受人精神主观主宰的。关于人的"精神活动"，吕澂拈出了"人格价值"概念，认为："人格的价值固一切价值之根本也。"[②]还说："美的价值为物象固有之人格价值，物象之获有人格，则由于感情移入。"[③]吕澂将审美主体的"人格"看作"美的价值"的核心，是审美主体将自己的人格移入到对象之上，于是对象才有美感，所以说美的本质实际上是主观的。正是有了移情，这个世界就成了"我"的世界。此与法相唯识宗"万法唯识"、"识外无境"的思想又是何其相似。

吕澂的移情唯识美学具有浓厚的心理学色彩。他在《美学浅说》中讨论美感时认为：美感不是纯粹的快感，它是全部心理作用的一种结果，其主要特点是在物象上体验到自身的感情，即感情移入的现象，这种感情的发动基于生命的最自然又最流畅的开展。[④] 这种审美过程中产生的美感，是心理层面的"意识"作用。

关于"美的意识"是涉及心理学的，而且与唯识学的"八识"观点关系密切。吕澂曾任上海中华美育会主办的《美育》月刊编辑，他于 1920 年在该刊发表有《说美意识的性质》一文。"美意识"有形式和内容两方面性质。形式方面的性质有两种：调和性（Harmonie）和统一性（Einheit）。内容方面的性质也有两种：感情性（Gifühlsmässigkeit）和官能性（Sinnlichkeit）。而感情性，表现于"情"方面的性质，有：紧张性、快感性、静观性；而官能性，表现于"知"方面的性质，有：直观性、合律性、假象性。如图所示[⑤]：

吕澂指出"美意识"与一般意识有根本的区别。不能将主观与客观进行二分，就部分观而言是调和的，就全体观而言是统一的，"美意识"集合各种要素，是"浑然一体"的。可见，吕澂所讲的"美意识"已经超出了一般意识所涵

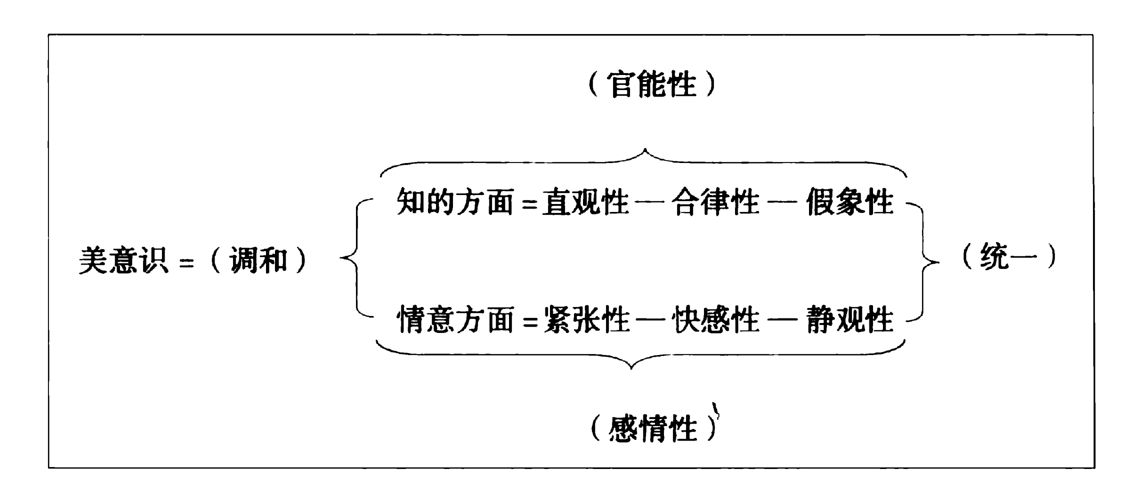
① 范寿康：《美学概论》，商务印书馆 1927 年版，第 103 页。

② 吕澂：《美学概论》，商务印书馆 1923 年版，第 4 页。

③ 吕澂：《美学概论》，商务印书馆 1923 年版，第 35 页。

④ 参见蒋红等：《中国现代美学论著、译著提要》"吕澂《美学浅说》提要"，复旦大学出版社 1987 年版，第 3 页。

⑤ 吕澂：《说美意识的性质》，《美育》1920 年第 1 期，第 15 页。



盖的内容范围，具有哲学心识本体的深层内涵。就唯识学教义来说，一般所讲的识仅仅指前五识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识）和第六识（意识），而鲜有能涉及第七识和第八识。当然，也不能一定就认为"美意识"如同弗洛伊德的"潜意识"①，或者是如同佛教所讲的"末那识"、"阿赖耶识"。吕澂本人在该文中也没有讲过。但是，我们可以拿美学与心理学、佛教唯识学作一些比附研究吧。吕澂所说"美意识"是"浑然一体"的，超越了主客二分法，并非通常而言的一般意识了。其实，"美意识"更多蕴含了一种对美进行审量的"智慧"，有点类似于唯识宗哲学"转识成智"之"智慧"朗现，其"美意识"实则为情感本体或心识之心理本体。

相对于主客二分的认识论美学，吕澂的美学属于主客互动的本体论美学。吕澂的唯识移情美学多含禅意，佛教禅宗有云：青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若。又云：见山是山，见水是水；见山不是山，见水不是水；见山还是山，见水还是水。此乃参禅开悟的三重境界，山水不单纯是山水了，是洞察世事后的返璞归真。从审美的心理来看，中国学者之所以对栗泊士（立普斯）的移情美学产生很大的兴趣，是因为中国佛教美学的这种交感"顿悟"说与"移情"理论很容易有相通的地方。

不过，吕澂认为立普斯的移情说是有欠缺的，会受到反对者攻击，但他还是为其作辩护。他在《栗泊士美学大要》中指出：移情说"主客观之内容借伦理学上之人格概念以为说明，与夫消极感情移入概念之不明了。盖美之实质而归之人格，未免失美学之本色。又言消极感情移入有不容与对象同化之势，则其感情移入亦无由成立也。然此二点，乃据心理言美学者所不能免之欠缺，

① 有学者认为，弗洛伊德所说的潜意识为第七识，也有人认为是第八识及种子。

非独栗氏立说之未周也。”①美属于具象的价值范畴；善属于抽象的价值范畴。立普斯的美学的特点就在于美学与伦理学、心理学结合起来了。因为吕澂吸取了立普斯的心理美学观点，所以，吕澂的美学思想过于偏重心理学了。正如陈望衡评价吕澂的美学时说：“本来，谈美是人格的价值已经进入到社会学的领域中去了，但是由于这价值需要通过移情来实现，而且对人格的解释也停留在情感领域，因此，吕澂的美学并没有走出心理学的圈子。”②

总体来说，吕澂先生的唯识美学思想吸取了立普斯的“移情说”，对现代中国美学在形成初期具有启迪意义，其对“移情说”的重视直接启发了后来文艺理论中有关“感动”问题的相关论述。还有就是，吕澂关于佛学尤其唯识宗的背景。许多美学家均受过佛学的熏染，朱光潜先生深有感触地谈到自己：“后来还受一些佛家的影响。在这一点上我和吕澂有些相似。有相当一个时期我搞佛学，佛学在中国还是有影响的。”③

三、择梅伊曼“美的态度说”

美学家吕澂最先接受了栗泊士（立普斯）的“移情”思想为自己美学思想之核心，1923年，撰写了中国最早的一本《美学概论》。其后他又根据摩伊曼（梅伊曼）的“美的态度说”，撰写了《美学浅说》和《现代美学思潮》。标志着吕澂的立足点逐渐从立普斯的“纯粹心理学的美学”转向梅伊曼将心理学和社会学统一起来的美学路径。

1923年1月，《美学浅说》由上海商务印书馆出版，这是一本简单介绍美学的通俗的小册子，其中的美学理论也多是依据立普斯的“移情说”，只是在内容上是以梅伊曼“美的态度说”立论。吕澂的《晚近美学思潮》是根据梅伊曼的《现代的美学》一书改编而成的，1924年7月由上海商务印书馆出版。1931年4月，改书名为《现代美学思潮》出版。作者于1923年7月在书后所写的“附识”中说：“此编大体以摩氏之书为据，并非其全译；中间既加入好些别的材料，又全略去原书，最后的一章——美的文化——未用。这些材料的去

① 吕澂：《栗泊士美学大要》，《东方杂志》1920年第17卷第5号，第72—73页。

② 陈望衡：《20世纪中国美学本体论问题》，武汉大学出版社2007年版，第82页。

③ 朱光潜：《朱光潜全集》第十卷“访朱光潜先生”，安徽教育出版社1993年版，第533—534页。

取,很参照了几种的日译本。"①

德国哲学家、心理学家兼教育学家梅伊曼(Ernst Meumann, 1862—1915)宣扬"美的态度说"。德国立普斯和梅伊曼都属于心理学的美学流派。立普斯等的观点用吕澂的话说是"重用内省工夫,这可谓'纯粹心理学的美学'"②,"依赖自己经验的内省解释一切问题"③。此处西方心理学的路向是与中国古代哲学甚至唯识宗哲学心理学旨趣接近的地方④。而梅伊曼则明显归属于"实验美学"⑤一派,是"从生理学的心理学之见地藉实验心理学助力而研究的"⑥,是用"实验方法"去研究心理问题,实际即为"科学的美学"。而梅伊曼最吸引吕澂的地方在于他提出的"美的态度说"。梅伊曼主张不仅从心理学角度研究美学,同时还要从社会学的角度研究美学、艺术与社会的关系,要把两个方面统一起来,反对只从主观心理的"原理"方面研究美学,也反对单从客观社会的"事实"方面研究美学。

梅伊曼的"美的态度"就是把"原理"和"事实"统一起来了。现代美学分为两大流派:心理学的美学和非心理学的美学。但两者各有缺陷,心理学的美学不能涉及"艺术品",非心理学的美学不能涉及"美感"。而梅伊曼的思想虽归属于心理学的美学,但他兼采了非心理学美学的社会性的特质。吕澂在《美学浅说》中说:

> 当然也可以统一各方面,今人摩伊曼的美学里就从这层立说,他举出来的统一点是"美的态度"。因为人们关于"美"的方面种种的活动,都从对于世界、人生的特别态度而来。这既不像理论推求的"理论的态度",也不像计较利害的"实践的态度";所以另称他作"美的"。"美的态度"第一层是"美"的辨别、鉴赏,深一层便是"艺术品"的创作;一方面受着人们生活形式上种种的影响,—方面又会有种种影响到生活的形式。所以关于"美"的鉴赏方面、"艺术品"创作方面、艺术和社会的关系方面乃至

① 吕澂:《现代美学思潮》,商务印书馆 1931 年版,第 93 页。
② 吕澂:《美学浅说》,商务印书馆 1923 年版,第 17 页。
③ 吕澂:《现代美学思潮》,商务印书馆 1931 年版,第 28 页。
④ 心理学分为"科学心理学"和"人文心理学"。熊十力试图构建"哲学的心理学"的目的就在于此。
⑤ 吕澂:《美学浅说》,商务印书馆 1923 年版,第 18 页。
⑥ 吕澂:《现代美学思潮》,商务印书馆 1931 年版,第 28 页。

> 艺术自身的发展方面，虽看得异常广泛繁杂，其实只是人们一种态度展开的种种样式。要从那态度着眼，各方面的事实再不觉得散漫纷乱，就自有了统系。①

梅伊曼建立"美的态度说"吸收了立普斯"移情说"的观点，"美的态度"是"移情"作用发生的主观条件。到了吕澂那里，经常把二者结合起来。聂振斌先生评论说："所以吕澂从栗泊士转向摩伊曼，并不是一种完全的弃旧从新、更换门庭，而是择善相从、取长补短，究其根本仍是一家眷属。"②

吕澂的"美的态度说"是吕澂唯识美学体系中重要的组成部分，也是理解"感情"移入的切入点。吕澂谈论"美的态度"的地方比较多，主要就是以梅伊曼"美的态度说"立论。关于"美的态度"，范寿康在《美学概论》中认为有四种：第一，"非功利的态度"；第二，"分离与孤立"；第三，"感情移入"；第四，"艺术观照的态度"，实际上也是梅伊曼特别强调的地方。而吕澂的美学思想充斥着宗教体验和生命哲学的味道；吕说过："吾人于物象中发现生命之态度，是曰美的态度。"③吕澂还认为"美"活动，既不是纯理论的"理论态度"，也不是有利害得失的"实践态度"。"美的态度"在他看来是关系到世界观和人生观的哲学，是对宇宙、人生的体悟，更是追求佛学的解脱之道。在对生命的精神层次提升方面，吕澂多处谈到美的"静观"。

吕澂将"美的态度"定性为一种"观照的表出"的精神活动：在"静观"中由于生命同情而产生的美感的同时即有生命表出，在大乘唯识学即为瑜伽行"定"。他在《美学浅说》里说："假使任着感受的自然趋势，一条边地用心下去，什么没相干的问题都丢开，那就到了'静观'的境界。"④美感是在"静观"里领受的。

吕澂在《现代美学思潮》中谈到了多重世界分类。例如：实际的世界—道德的世界—宗教的世界。还有：实际的世界—学的世界—美的世界。吕澂认为，"静观"二字可以用来表白"美的世界"与"实际世界"的区别。⑤ 由此，吕

① 吕澂：《美学浅说》，商务印书馆1923年版，第21页。
② 聂振斌：《中国近代美学思想史》，中国社会科学出版社1991年版，第229页。
③ 吕澂：《美学概论》，商务印书馆1923年版，第8页。
④ 吕澂：《美学浅说》，商务印书馆1923年版，第29页。
⑤ 参见吕澂：《现代美学思潮》，商务印书馆1931年版，第3—4页。

澂把读者引入到了宗教的静观——空境界。在他眼里，美的世界是隔离于现实世间的彼岸世界，或者是佛教的涅槃“空”的境地，已达唯识学“无为法”之“大圆镜智”。这不由得令人想起吕澂大谈印度佛学“性寂说”了。此处也是唯识宗佛学不同于中国佛学“性觉说”所在。唯识宗有别于中国佛学的性觉思想，性觉说带有明显的本体动态感，吕澂认为其已经脱离了印度佛学的涅槃寂灭的原教旨。关于“性寂”与“性觉”之争，详见于第五章。

当然，吕澂对于“美的态度”的阐发不仅仅停留在心理学理论层面，这也是为什么他后来转向梅伊曼学说所在了，因为梅氏更注重社会实践把美学结合起来。因为，美学有一个重要功能，就是培育审美观。吕澂在《艺术和美育》中就曾指出：

> 艺术的真际是依美的态度开展的人生事实；而美育呢？在根本态度不同的人生里依着人间曾经有和能够有的艺术事实——艺术品的制作和美的鉴赏的启示、引导，转移了人生态度，使那艺术的人生普遍实现在这世间。普遍地实现了艺术的人生，这是美育唯一的目的。[①]

吕澂从“美的态度”立场出发，认为美育的目的是普遍地实现了艺术的人生，美育与艺术事实、艺术生活是分不开的，要到人间社会中实践美，在此世间发现美。吕澂在《美学浅说》中设专节讨论“艺术与生活”问题，说要由“美的态度”实现“美的人生”。吕澂认为：“那由‘美的态度’创作艺术、开展艺术的社会，所实现的一种生活，现在称它作‘美的人生’。从艺术创作的性质说，这样的生活当然最随顺着生命的趋势，可以称作‘正当的人生’。”[②]在吕澂眼里，一般人间社会里，充斥着个人利害得失关系。而在艺术的社会里，人们能彻底地了解自然，认识纯粹的生命价值。当然更高层次的，无疑还是宗教境界。正如，丰子恺描绘弘一法师的三层境界：物质境界、精神境界、灵魂境界。最终，吕澂也是从艺术层面上升到宗教层面。

五四新文化运动以后，许多人继续探讨美与人生或艺术与人生的关系。吕澂把这种趋向艺术的生活称为“美的一生”或“正当的一生”。他还认为要

---

① 吕澂：《艺术和美育》，原载《教育杂志》1922年第14卷第10号，见俞玉滋等编：《中国近现代美育论文选（1840—1949）》，教育出版社1999年版，第142页。

② 吕澂：《美学浅说》，商务印书馆1923年版，第47—48页。

能用“美的态度”去对待生活上的一切，为此，他提出在现实生活中实现“美的人生”，用美育的方法借助艺术启迪人们的美感，使人们自觉“美的人生”的必要，并逐渐实现起来。[①] 审美乌托邦在20世纪20年代出现于人们的视野之中，在西方工业化文明对中国社会传统的冲击之下，有人倡导一种“审美救赎”的声音。而西方的唯美主义，包裹着佛学的解脱的内核，尤其佛教唯识学难得兼有西方的知识系统，更是他们求知若渴的艺术理想与生活追求。吕澂的宗教美学基于此种背景下应运而生。

第三节　评析康德与柏格森的美学理论

在对待西方哲学、美学的态度上，吕澂是矛盾的，是既赞同又抵制的。吕澂发表有《康德之美学思想》，从他的佛学知识背景来考察的话，其文与唯识学或多或少有着一定的关联。康德的美学与佛学所谈的内省式体验、醒悟有莫大的关联。吕澂认为康德的美学不是经验的，而是先验的，归于主观的判断能力，与唯识的主观心理自然有契接点。再有，康德谈论美性质之自由与唯识学自由观也有相似之处。可见，吕澂是乐于接受西方康德美学的。但是他在对待西方柏格森思想的态度上，却反其道行之。在《柏格森哲学与唯识》中，吕澂比较柏格森哲学与唯识学歧出之处有三点不同，结论是：柏氏哲学通于唯识，实无是处。不可否认，柏格森的“生命美学”与吕澂的“唯识美学”自然有些相似之处，吕澂的思维观念里有着浓烈的主观生命的情结，他说的“直观表现”无疑是一种神秘主义和反理性主义。但吕澂最终还是与柏格森的生命哲学、生命美学决裂了，他反对完全用西方哲学的套路来诠释唯识学，毕竟他的根柢还在于佛学。

一、评康德的美学思想与唯识论契接

康德的美学思想主要来自于他著名的“三大批判”[②]之一《判断力批判》，

---

① 参见许全兴：《中国近代美育思想述略》，《教育研究》1981年第11期，第88页。

② 康德“三大批判”为：《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《判断力批判》。

该著是德国古典美学的奠基之作。“三大批判”分别阐释了真、善、美思想。《判断力批判》分《审美判断力批判》和《目的论判断力批判》两部分。前者探讨审美判断能力的“主观合目的性”,后者则转向对自然界“客观合目的性”的探索,辩证地表述了康德所理解的自然观。康德对黑格尔、叔本华等人,乃至对整个欧洲和后世都产生了深刻影响。近现代以来,康德哲学在中国的传播曾兴盛过。

1925年4月,《民铎》杂志社载有发表的有关康德的系列文章,即“康德专号”,起源于1924年——正值德国哲学家康德诞生二百周年。本专号共发表研究康德的论文十二篇,有《康德年谱》,还有《康德传》,包括吕澂的《康德之美学思想》。关于康德美学的文章,除了吕澂发表的该篇以外,还有发表在1924年《学艺》6卷5号上虞山的《康德审美哲学概说》。两篇文章篇幅虽不长,但都以提纲挈领的形式,把康德的美学思想简练地概括出来了。

那么,康德的哲学思想包括美学思想究竟与佛教唯识学有何关联呢?近现代以来,梁启超、章太炎、宗白华、王国维等都以唯识学契接了康德哲学、美学,对康德思想作了佛学格义,或者对佛学作了康德哲学诠释,接康德入佛或援佛入康德。

梁启超是把康德学说与唯识学作积极沟通的第一人。1903年,梁启超撰写了《近世第一大哲康德之学说》,以佛学诠解了西方哲学,他说:“案康氏哲学,大近佛学。此论即与佛教唯识之义相印证者也。”①而梁启超在美育理论上也是有所创见的。他写于1920年的美育论文《论小说与群治之关系》,认为小说的艺术感染力有四种类型:即熏、浸、刺、提的审美娱乐功能,熏习的说法就来自于佛教唯识论。继梁启超之后,章太炎在《建立宗教论》等著述中,秉承了以佛学格义康德学说的理路,用康德的主观哲学思辨来充实他的唯识论哲学。程恭让先生认为这主要体现在两点:“一是以佛教的真如观念格义康德的物自身,一是以佛教阿赖耶识种子观念格义康德的先验图型学说。”②章太炎认为:康德的“十二范畴”与“一切唯识”是一样的道理,甚至康德论证的时空,运动统一性、多样性、必然性、因果性、可能性、实在性等范畴都先验地存在于“阿赖耶识”之中。③

---

① 梁启超:《近世第一大哲康德之学说》,《饮冰室合集》第二册,中华书局1989年版,第51页。

② 程恭让:《以佛学契接康德:梁启超的康德学格义》,《哲学研究》2001年第2期,第40页。

③ 参见彭平一:《启蒙思潮史话》,社会科学文献出版社2011年版,第107页。

宗白华也以唯识诠释康德唯心哲学。他于1919年5月16日《晨报》"哲学丛谈"中释《康德唯心哲学大意》，并自己作案语说："康德所言，形而上心，与佛家相所说第八识分齐颇相似。第八识内变根身，外交器界，根身即康德之形而下心，器界即今之物质世界。形而下心及物质世界，皆康德形而上心之行相也。"①王国维早年有佛教知识背景。他借助于佛教唯识论术语，用"境界"来表示审美观念艺术形象②。

吕澂于1925年发表的《康德之美学思想》，虽然没有明文说是与唯识学有直接的关联，但是从他的佛教唯识学的知识背景来审视的话，其文章字里行间始终充斥着佛学韵味。

从心理学所分类的知、情、意与康德的三大"批判"关系来看，在康德的哲学体系中，纯粹理性"批判"相当于"知"，实践理性"批判"相当于"意"，判断力"批判"相当于"情"，"情"是作为沟通"知"和"意"的媒介。吕澂说：

> 从昔来心理学解释之，纯粹理性当于知，实践理性当于意，各有其界域若不可通。唯二者间别有心理作用，能一方感受外界之刺戟，一方又对之为反应者，斯为感情。此其位置处于知意之间，求知意沟通之媒介，亦唯于此。故《判断力批判》一书专以说明纯粹感情之先验原理为务也。③

康德所讲的"纯粹感情"当属于心理学内容。我们知道，吕澂所青睐的是立普斯、梅伊曼的"心理学的美学"。所以，这是他乐于接受康德美学的缘由所在。既然"情"与心理对接，那么康德的感情判断与佛教心识学说就更进了一步。当然，佛教唯识学所说的心识包含的内容更加丰富些，远超出了康德所谓"情"之界限，从唯识学五遍行心所看康德的知、情、意三者的关系，许为勤先生认为："在唯识学看来，任何一种认识活动（知、情、意）中都包含着五遍行（作意、触、受、想、思）。"④

康德的《判断力批判》的名称与佛学所谈的内省式体验、醒悟有莫大的关

① 宗白华：《中国现代美学名家文丛·宗白华卷》，浙江大学出版社2009年版，第108页。

② "境界"的含义有多重，可表示人的意识活动，佛教唯识学将心识意境分为八种。有人认为：前六识和"感性"一致，第七识和康德的"知性"一致，第八识和康德的"先验"自我一致。

③ 吕澂：《康德之美学思想》，《民铎》1925年第6卷第4号，第1页。

④ 许为勤：《布伦塔诺价值哲学》，贵州人民出版社2004年版，第77页。

联,本来该书命名为"纯粹感情批判"更加妥当些,为什么要叫《判断力批判》呢?吕澂说:"以是,论反省的判断力之先验基础,同时即得感情之先验的说明,康德著感情批判之书而以判断力名篇者,此也。"①感情的发起和主体是谁?当然是有个"自我"的存在,需要对自然的物像作出一个主观的裁断和判别。这种对客体省察和判断的情感能力是先验的。吕澂认为康德的美学不是经验的,而是先验的,归于主观的判断能力。康德所讲的美感"此不存于外物之当体,唯吾人中心具有其形式,且属于先乎经验之性质。"②因为先验之美,康德的美学存在于吾人"心"中,所以被许多人定性为"唯心"的,那么此处又与"唯识"近了一层。

康德对"美"的定义从四方面分类:性质、分量、关系、样态。吕澂认为四种形式未免太烦琐,约其意义,可以把美的定义用一句话来概括:"则美者能引生普遍且必然之无关心的快感者也。"③这种快感具有强烈的纯粹主观特质,不存在于对象当中,非经验的,而是先于经验的。吕澂进一步解释说:

> 由美生起之快感与一般之快感绝异,此康德立说最致意辨析之一点。其意以为一切适合目的者皆生快感。快感之种类甚多。有满足吾人之感觉与要求者,谓之愉快;有趋向此种快感之努力者,谓之利益;又有满足道德的任务者,谓之善。是数者生起之原因虽不同,而所以成其快感者皆无异,即由要求及关心事实之满足而后为快也。美之快感则不如是,主观之于对象不问其与经验之实在有何关系,亦无待于某种要求与对象相一致,乃为纯粹主观的无关心之快感也。④

"无关心说"是康德的重要理论,认为艺术必定离开需要、欲望、功利、道德等。这是无关心美之快感与普通快感的区别。通常快感种类大致有愉快(满足需要)、利益(满足功利)、善(满足道德)。而无关心美的快感是超越三者以上的,康德理论这里明显打上了形而上的哲学唯心本体的印迹。第八识阿赖耶识自体的伦理属性是"无覆无记"的,不被烦恼所覆盖,也不记善业或

① 吕澂:《康德之美学思想》,《民铎》1925年第6卷第4号,第1页。
② 吕澂:《康德之美学思想》,《民铎》1925年第6卷第4号,第3页。
③ 吕澂:《康德之美学思想》,《民铎》1925年第6卷第4号,第2页。
④ 吕澂:《康德之美学思想》,《民铎》1925年第6卷第4号,第2页。

恶业；即便是第七识末那识也是“有覆无记”的，虽然被烦恼所覆盖，但还是不记善业或恶业。从某种程度上唯识学第八识、第七识的“无记”性与康德的“无关心”超越性有着类似的接洽点。

吕澂在《晚近的美学说和“美的原理”》中解释“感情”（快与不快感）体验时说：“再进一层，人们自觉有我是没有一刻会间断的。平时习惯了，以为反省的时候才有这样觉知，这不过同用自己的东西一般，像不是分别是自己所有的罢了。假使有别人忽然地来抢夺不待反省就会生起反抗，可见那样分别原自没有间断。人们的我觉也就是这般的……由这上面也构成快或不快的感情。”①针对吕澂的这番话，学者高山杉有感而发：“这也叫人想起《成唯识论》卷一对‘俱生我执’和‘分别我执’的描述。”②《成唯识论》把我执分为两种：一是俱生，二是分别；云：“俱生我执，无始时来虚妄熏习内因力故恒与身俱，不待邪教及邪分别任运而转，故名俱生。……分别我执，亦由现在外缘力故非与身俱，要待邪教及邪分别然后方起故名分别。”③关于两者之间的区别，“俱生我执”在第七识和第六识中都有；而“分别我执”只在第六意识中有。“俱生我执”是与生俱来的我执，是先天性的；而“分别我执”是后天学习来的。

另外，康德谈论美性质之自由与唯识学自由观也有相似之处。康德《判断力批判》的美学判断之先验基础必归于“目的观念”。不仅归于道德界，也通于自然界，从自然界言“目的观念”，有一个自由体的存在。吕澂说：“自然各个现象虽受必然法则之支配，而其全体与其自成之结构可谓为一种自由体，此即自然之客观的目的观也。”④对康德揭示美的“性质”，吕澂解释说：“美者，引起无关心的满足，且属于自由游戏的愉快之对象者也。”⑤可见，都离不开“自由”二字。

吕澂探讨康德自由理念的看法或许与资产阶级启蒙思想家严复有关联。有资料显示，吕澂接触过严复思想。近期由肖永明先生整理发表在《中国哲学史》上的一篇吕澂所撰写的文章，名为《略评翻印本严译〈天演论〉译文及校

① 吕澂：《晚近的美学说和“美的原理”》，《教育杂志》1922 年第 14 卷第 3 号，第 6 页。
② 高山杉：《支那内学院和西洋哲学研究》，《世界哲学》2006 年第 3 期，第 53 页。
③ 《成唯识论》卷 1，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第 31 册 No. 1585，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 2 页。
④ 吕澂：《康德之美学思想》，《民铎》1925 年第 6 卷第 4 号，第 1 页。
⑤ 吕澂：《康德之美学思想》，《民铎》1925 年第 6 卷第 4 号，第 2 页。

勘》。其中,涉及了佛典问题。实际上,严复对佛学包括唯识学也是很青睐的,他对《天演论》作案语说:"即识寻真,而逃罔之端,乃由于识。"①严复汲取佛家的力量意图回应西方哲学。他最典型的表现是把佛教所宣扬的精神上的绝对自由境界——能随万物圆通流转——说成是"真自由"。他说,"佛言'一切众生,皆转于物,若能转物,即同如来。'能转物者,真自繇也"②自繇即自由,其"转物者"可理解成唯识学之"转识成智",而自由、民主正是近代中国所需要的口号。《天演论》的作者赫胥黎本人是欣赏佛教的,严复对《天演论》作了大量的按语以宣扬赫氏之说。《天演论》总计有论十七篇,其中第六"佛释"、第七"种业"、第八"冥往"、第九"真幻"、第十"佛法"。《天演论·论七种业》就谈论佛教"三世因果"的"种业",而大乘佛教唯识学尤其谈种子说。大乘唯识学宣扬"五种姓"说,人类的生命能量逐渐升华,暗含了人们不断追求自由的生命价值和社会平等的理想。

当然,康德的美学有不少的缺陷。晚近美学方法重视经验,对于康德之说多不满。例如,梅伊曼反对康德美之原理为先验的判断力;立普斯则反对康德所说的"崇高"有强大压迫之感,以为崇高而有强压之感,则观照不成,而亦无崇高之美。但是,这些都不妨碍康德对后世哲学家的影响力。比如,叔本华宣称的解脱其实是来源于佛教涅槃,有人认为叔本华著作沟通了康德哲学和唯识论哲学。吕澂认为:"谓康德之美学思想为现代美学之一源泉,非过语也。"③

总之,吕澂关于论述康德美学思想,或多或少有唯识学的影子。而康德哲学与唯识学先天的亲密度成为现代学者研究的关注点之一。王仲尧先生说:"法相唯识宗特点之一,在于对范畴演进的贡献。深具学者气质的玄奘、窥基师徒,其所长是概念的诠释和对事物现象的抽象把握。按康德的说法,这种抽象把握乃是知识系统之所以能形成的基本的形式条件。"④康德哲学"纯粹知性"等范畴论与唯识宗精密的八识心理学知识系统是值得作比较研究的。

① [英]赫胥黎:《天演论》,严复译,科学出版社1971年版,第102页。

② [英]穆勒:《群已权界论》"译凡例",严复译,商务印书馆1981年版,第8页。

③ 吕澂:《康德之美学思想》,《民铎》1925年第6卷第4号,第5页。

④ 王仲尧:《隋唐佛教判教思想研究》,巴蜀书社2000年版,第101—102页。

二、析柏格森生命美学与唯识论歧出

生命美学在20世纪初被从西方引入中国，经过梁启超、范寿康、王国维、宗白华、吕澂等提倡，“生命美学”在中国思想界开始萌发起来，也使得柏格森哲学得到了介绍和传播。提到“生命美学”，从西方生命美学的初创者——叔本华、尼采、狄尔泰到西方生命美学的系统建构——柏格森、海洛-庞蒂、莫尔特曼一系列人物中，非理性主义法国哲学家柏格森值得一提。

与其说柏格森在美学上有什么贡献的话，还不如说他在哲学领域方面的影响力。柏格森仅有一本美学著作《笑——论滑稽的意义》（1900年），此外，他的美学观很多只是散见于他的各篇哲学著述之中，例如：《时间与自由意志》（1889年）、《形而上学引论》（1903年）、《创化论》（1907年）。不可否认的是柏格森在美学方面的造诣。赫柏特·里德认为，在西方现代哲学家中只有柏格森才“在一个统一的宇宙观中给予现代艺术变革以适当的地位”，并“对引起的现代艺术变革、思想变革作了最精到的说明”①。

五四新文化运动前后，柏格森哲学输入到了中国。1921年《民铎》杂志出版《柏格森》专号。这期《柏格森》专号出来后，对于那些留心现代哲学的读者来说，简直“都已望眼欲穿了”。该号发表了很多名家的研究成果。例如，有蔡元培的《柏格森玄学导论》、冯友兰的《柏格森的哲学方法》、张东荪的《柏格森哲学与罗素的批评》、李石岑的《柏格森哲学之解释与批判》、范寿康的《直觉主义哲学的地位》，其中有两篇是对柏格森哲学与唯识学比附研究进行批评的文章，一篇是梁漱溟的《唯识家与柏格森》，另一篇是吕澂的《柏格森哲学与唯识》。

柏格森哲学与唯识学被多家如此地拉近距离，与柏格森哲学本身具有的宗教气息有莫大的联系。正如陈卫平等先生指出：“‘五四’前后，柏格森哲学输入后，比较柏格森哲学和唯识宗，以唯识宗解释柏格森哲学，或以柏格森哲学解释唯识宗，成为一种风气。”②可以说，柏格森哲学是20世纪的中国法相唯识学复兴的一个重要思想武器。太虚也是以研究唯识学著称的，而他则期

① 转引自文化部教育局编：《西方现代哲学与文艺思潮》，上海文艺出版社1987年版，第51页。

② 陈卫平、施志伟：《生命的冲动——柏格森和他的哲学》“柏格森哲学与中国近代佛学的复兴”，三联书店上海分店1988年版，第176页。

望在巴黎筹建世界佛学院时与柏格森会晤。柏格森哲学与唯识学之间究竟是什么关系呢？吴先伍先生认为，这个问题形成了两派截然对立的观点：一派认为柏格森哲学与唯识学是内在相通的，以章太炎、陈独秀、黎锦熙等为代表；另一派则认为柏格森哲学与唯识学是根本刺谬的，以梁漱溟、吕澂为代表。① 笔者却认为，梁漱溟和吕澂二家在对待柏格森哲学的态度上，其心理是矛盾的，不能完全归属于反对方。

实际上，在抉择西方哲学的学理路向时，梁漱溟、吕澂及熊十力既有肯定柏格森哲学的一面，也有否定的一面。早在1916年，梁漱溟在《究元决疑论》以及《东西文化及其哲学》里，就把唯识学和柏格森生命哲学糅合起来。另一面，梁漱溟在《唯识家与柏格森》中却指出："他们两家的方法实在截然不同……柏格森的方法排理智而用直觉，而唯识家却排直觉而用理智。"②熊十力《新唯识论》所谓"新"的一个表现，就是在糅合儒佛中吸纳了西方柏格森生命哲学的元素，但对柏格森生命哲学也有批评，他说："生命论者，其所见，足与新论相发明者自不少，然未能超形与气，以窥生命之本然。"③他还指出其缺点："柏氏言直觉不甚明了，时与本能混视。……柏氏犹在习气中讨生活，实未证见自性也。其言生之冲动，冲动即习气也。"④

吕澂对关于柏格森生命哲学与唯识学的比附研究也并不满意。当时学界很多人认为柏格森哲学"万有绵延、不绝转化"思想与唯识学藏识恒转如流境界相同，吕澂1921年在《柏格森哲学与唯识》中却反其道行之对此观点大泼冷水。

吕澂自己对柏格森"转化"、"绵延"的词义内涵的理解作出概括。关于"转化"，吕澂说："柏格森以异质特性贯通万有，故云若心若物逐念改观。有若水流、雪积，且进且成，永无已时，是曰转化。"⑤关于"绵延"，吕澂说："其意固以万有归纳于流动之一元。一元绵延即能创造；绵延相状即所创造。能之于所，亦尤爆弹、火花，原非异物。故绵延中倾向分歧，生物遂有动植之判。"⑥

---

① 参见吴先伍：《现代性的追求与批评：柏格森与中国近代哲学》，安徽人民出版社2005年版。第36页。

② 梁漱溟：《唯识家与柏格森》，《民铎》1921年第3卷第1号，第2页。

③ 熊十力：《十力语要》，《熊十力全集》第4卷，湖北教育出版社2001年版，第10页。

④ 熊十力：《十力语要》，《熊十力全集》第4卷，湖北教育出版社2001年版，第440页。

⑤ 吕澂：《柏格森哲学与唯识》，《民铎》1921年第3卷第1号，第1页。

⑥ 吕澂：《柏格森哲学与唯识》，《民铎》1921年第3卷第1号，第1页。

柏格森常说的一元，亦名为纯粹时间，或名为纯粹绵延、生命潮流、生命冲动与意识。柏格森的心本体观，具有明显的生命动态过程，这是吕澂不赞成的。如同吕澂后来反对中国佛教的“性觉说”如出一辙，也是吕澂为什么排斥柏氏哲学的缘由之一。吕澂早期从事美学研究，可以从“转化”如同“水流”、“雪积”与“绵延”好似“爆弹”、“火花”中，看出含藏的美学意蕴。

柏格森美学有几个概念：一、“绵延”，是核心概念，柏格森所理解的绵延的最好的例子是人的意识活动；二、“直觉”，柏格森所谓的直觉就是去蔽明心、神与物游；三、“本能”，为绵延的律动，生命的本质形式。[①] 这三个美学关键词，也是柏格森哲学的核心思想。柏格森提出的审美直觉论，其哲学、美学的核心概念是“绵延”，又称为“生命冲动”。吕澂准确地把握了柏格森哲学的神髓，直指“绵延”，从唯识学的立场判别其是非。

吕澂比较柏格森哲学与唯识学歧出之处有三点。其结论是：“谓柏氏哲学通于唯识，实无是处。”[②]

第一，针对柏格森哲学的“万有绵延”一体流贯性，吕澂认为唯识家是讲生灭的。吕澂认为，唯识学“种子则恒随藏识流转”，种子生起现行，现行熏习种子，莫不先后起灭，转如暴流，从而成就其“非常及与非断”的中道法性。种子虽然刹那生灭，但是“自性湛寂”。此处也就是后来吕氏经常宣扬的“性寂说”而非“性觉说”。总之，吕氏认为印度唯识家之说与柏氏之说“万有绵延悉”、“一体流贯”中所暗含的中国佛教“性觉”思想是“俱相乖返”的。

第二，柏氏认为“动植物以原始冲动倾向分歧”与“自然绵延”没有前后因果联系，针对柏格森哲学不承认因果关系，吕澂认为佛教唯识家是讲因果律的。吕澂在讲到“现行相续”时提到了唯识学的四种缘[③]中的两种缘——等无间缘和增上缘，“从实义言，不可谓无因果关系”。唯识家还认为，无情草木土石“俱是藏识变现色尘相分”，是心识变现的，心体与万有之间有因果关系的。且不说动物，柏格森认为植物不是“自然绵延”（或称为“生命意识”）转化而来的，谓“物质与精神根本歧异”；“物质虽未被知觉亦自存在”。柏氏认为心体与万有之间无因果关系。就因果关系而言，此与唯识家学说是“俱相乖

① 参见田佳友：《柏格森美学思想再认识》，《学术月刊》1990年第9期，第48—49页。

② 吕澂：《柏格森哲学与唯识》，《民铎》1921年第3卷第1号，第4页。

③ 四缘，即因缘（梵 hetu-pratyaya）、等无间缘（梵 samanantara-pratyaya）、所缘缘（梵 ālambana-pratyaya）、增上缘（梵 adhipati-pratyaya）

返”的。

第三，针对柏格森哲学“记忆保存过去”，吕澂反驳说唯识家不能保存过去记忆。吕澂从“藏识”（第八识）、末那识（第七识）、意识（第六识）、前五识（眼耳鼻舌身识）分析起，认为唯识学理论“诸识更迭，已非一相”、“念念当前，别无过去得以保存，或与现念混合为一”。而柏格森所讲的“意识”有记忆功能，能够自发地记忆保存经验，“本来经验实现心象，过去所经”，都得以延长。而其相互渗透、融合，成为一体。唯识家与柏氏之说“记忆”可以保持过去以及“诸心象”能互渗合，是“俱相乖返”的。笔者认为，唯识学当然也是承认记忆的，只是吕氏所讲的角度不同。他特别强调所谓的“记忆”是更迭变化的、生灭不断的，前念与后念之间虽有相续，但后念已经不是前念了。

其实，如同梁漱溟、熊十力一样，吕澂在给西方哲学关上一扇门的同时，开了一扇窗。在对待柏格森哲学、美学的态度上，吕澂的内心可谓矛盾。吕澂在许多著述中充斥着柏格森的思想，因为柏格森生命学说中最具有特色的范畴“绵延”、“生命冲动”、“直觉”无不是唯识学心识体的代言词。抛开吕澂发表的《柏格森哲学与唯识》一文不谈，其实，他在《美学概论》、《美学浅说》、《美术发展的途径》等撰述中大量渗透柏格森的生命思想，突显生命的扩充。吕澂在美学研究中标榜柏格森生命美学是可以理解的，因为吕氏的美学充斥着宗教气息，此与柏氏的生命美学或多或少有所关联。

不可否认，柏格森的“生命美学”与吕澂的“唯识美学”自然有些相似之处。吕澂在1922年发表的《美术发展的途径》中就提到自我“生”的两种精神活动：一种是宗教的“生”的永久；一种是美术的“生”的扩充。并且提出一个类似西方哲学语域的命题：“我们所认识的实在只是我们自心所构造的实在——现代美学里的‘直观表现一致说’便好说是根据在那里。”①这里就留下了柏格森生命美学的影像。吕澂在1931年论述美感时便认为：“人们的生命虽属个别，却天然有种向上的共同倾向。……说美感是对于生命最自然流畅的开展所有的快感，……也不外从各个生命发见他普遍意义的缘故。由此，用各个‘生命’作标准辨别得的美丑，依然有普遍性质。”②可见，吕澂的思维观念里有着浓烈的主观生命的情结，他说的“直观表现”无疑是一种神秘主义

① 吕澂：《美术发展的途径》，郎绍君等编：《二十世纪中国美术文选》（上卷），上海书画出版社1999年版，第79页。

② 吕澂：《美学浅说》，商务印书馆1923年版，第27—28页。

和反理性主义，与佛教唯识学的“心识”说有着类似的重视体悟的超心理方式。在现代美学思潮中，同克罗齐的“艺术即直觉”一样，柏格森自觉地提出审美“直观”或“直觉”理论。在柏格森看来，生命仅仅是一种心理意识的活动。他说：“生命是心理的东西”；“意识，或毋宁说超意识，是生命之源。”①柏格森的美学思想是建立在生命直觉主义哲学基础上的。在柏格森那里，所谓“直觉”，是一种无需经验准备的本能的“生命的冲动”式的直观；而所谓审美的“直觉”，不仅仅是沟通审美意识与审美对象之间联系的唯一纽带，而且“直觉”所呈现出来的自我意识、绵延和生命冲动，是世界万物的本源，也就体现出最高层次的美。故而，柏格森哲学又叫“生命哲学”，其美学叫“生命美学”。柏格森式的生命美学都能从吕澂那里寻找到踪影。抛开宗教体验式的神秘色彩，柏格森“生命美学”直觉本体与唯识学“万法唯识”的心识本体自有其语言层面的接榫点。比较柏格森的“直觉”理论与吕澂提出的“静观”说，吕澂的“唯识美学”中渗透着美的“观照”的“静观”精神活动，在自性湛寂的心本体“性寂”状态下而显发出美的人生。

不过，吕澂先生最终还是与柏格森的生命哲学、生命美学决裂了。美学的理想境界是“快感”，而宗教的理想境界是“正觉”。从吕澂的《柏格森哲学与唯识》一文中可以明显地反映出，他是反对完全用西方哲学的套路来诠释唯识学的。吕澂作为一名居士佛教学者，他对西方哲学、美学的这片沃土匆匆一瞥，就奔向了无垠无际的佛学蓝天。无疑，印度佛教大乘瑜伽行派自有其佛学内在的精密的话语体系，而且唯识学的最终旨趣并不会停留在纯粹思辨哲理那里玩味语言游戏，其佛教的超然脱俗出世以达涅槃寂灭的境界才是归宿所在。

---

① 柏格森：《创造进化论》，转引自刘放桐等编著：《现代西方哲学》，人民出版社 1981 年版，第 197 页。

余论：对吕澂唯识学思想的时代性考察

吕澂唯识学思想贯彻了一种“证伪存真”的批判精神。考察吕澂批判风格形成的原因，要放在当时特定的时代背景下进行考察，他沿袭了清代、民国时期疑古学风，受到西方实证主义思潮的影响，乃至吸纳日本佛学界考证辨伪的治学方法。故而吕澂不可能不受整个世界学术风气的波及。而“证伪存真”仅仅是手段和方法，“革新”才是最终的目标。致力于把唯识学理论运用到社会实践中去，是吕氏学以致用的思考所得。近现代以来，在“人间佛教”这个时代话题的背景下，作为居士佛学的杰出代表，在解决出世与入世的矛盾关系问题上，吕澂用其所宗的护法玄奘系唯识学理论应用于现实，开出革新的三部曲：在人生论上讲“转世而出世”，宇宙论讲“分别自性缘起”，在实践论上讲“唯识观行与转依”。吕澂唯识思想具有一定的法统传承，上承玄奘、中接欧阳、下启弟子，其地位就纵向师承法脉而言，承前启后、继往开来；就横向与同时代唯识家相比而言，面向国际、走向世界，是具有国际学术水平的学院派哲学家。吕澂唯识学思想既有正面价值，也有负面效应，应当客观地作出评价。

一、吕澂“证伪存真”批判思维形成的时代背景

吕澂的批判思维在佛学界乃至思想界引起了轩然大波。批判什么？为什么要批判？值得我们一再深思和考察。他把批判的矛头直指中国佛教的“性觉说”，而批判“性觉说”的目的是要回归到印度佛学大乘瑜伽行派的“性寂

说”，以复兴玄奘传来的印度纯粹之唯识学，吕澂是从回归原典、回归印度佛学中，寄托其人间社会佛教“革新”之祈愿。吕澂这种“证伪存真”的佛学批判思路受到了许多人的质疑。笔者从当时特定的时代背景下，试图寻觅出吕澂批判思维形成的缘由：以清代考据学盛行，疑古之风流衍至近代作为内因动力；再加上西学东渐、西方实证主义在中国的传播，乃至日本佛学界考辨学潮对中国进行渗透的诸多外因诱惑，吕澂不可能不受到当时中国乃至整个世界的学术风气的影响。

（一）沿袭清代、民国时期疑古学风余波

清朝乾嘉学派是乾隆、嘉庆时期以考据为主要治学方式的学术流派，与宋儒心性义理之学相对，所以有“汉学”之称。又因此学派的文风朴实简洁，重证据罗列，而有“朴学”、“考据学”之说。乾嘉学派大致可以追溯到清初学者黄宗羲、顾炎武、方以智、阎若璩、胡渭和毛奇龄等人。他们重视儒家经典的文本和原始资料，不喜抽象义理，广泛收集论证材料以佐证。一方面，他们普遍有着细致专一、锲而不舍等可贵的治学态度和求实精神；另一方面，他们当中盛行“疑古”学风，证实了很多被前辈学人奉为圭臬的经典为前人伪作，开一代学术“疑古”（宋明儒）之风气。

当历史的车轮碾入民国以来，当时引领中国学坛风骚的人物，不是古文经学之考据学派，而是今文经学派人物。龚自珍、魏源、康有为等人再次掀起了一波“疑古”（古文经）思潮，对乾嘉以来以考据为主的古文经学再进行一次批判、改造运动。疑古本就是一场思想解放运动，不断地进行批判，通过批判的手段开辟出新的道路来。当康有为、梁启超等人接触西方的时候，他们都归属于今文经学派，更注重学问有没有思想性和启发性，而不大有兴趣去做考证的工作。令人惊叹的是，近代以来打着疑古旗帜的龚、魏、康、梁等人都是以缁衣入于居士，他们对乾嘉汉学辟佛老很反感，试图从佛学藏阁里搜寻出能够革新社会面貌的一种力量。不过，他们在批评乾嘉学风的同时，难免还得受到考据风气的影响。既然是经学，就必须涉及考证和改订，这种治学方法也应用到佛学典籍上来了。梁启超在《清代学术概论》中说，因为龚、魏信佛，他们“为今文家所推奖，故今文家多兼治佛学”。例如魏源作《无量寿经会译》，王耕心《衷论》还引魏源会译本《无量寿经》的文句，该本实则已非经文原貌。梁启超

力证《起信论》为吾国先民所自出;还考证《楞严经》为中国人所撰,认为《楞严经》思想混淆,掺杂了儒道学说,"若不辨别清楚,作为佛教宝典,仔细研究,或混合儒释道三种思想,冶为一炉,还说佛家真相如此,岂不枉费气力"①。

民国以来复兴的唯识学也与经文古今学有着千丝万缕的联系。近代以来,治唯识的精英知识分子多为经学家,例如今文经学家龚自珍能运用因明三支比量,作《中不立境论》、《法性即佛性论》,后期"专宗古文"的古文学家章太炎更是治学唯识的大家。程恭让先生说:"民国佛教学术中的南欧北韩之学,都与清学大有渊源,其中,南欧之学较多地受到今文学家的影响,北韩之学则固守乾、嘉古文学者的传统。"②唐忠毛先生认为:"内学院的归宗唯识'性寂'的'根源化'取向及其对中国传统佛教本觉思想的疑伪判别,从方法上看,也是从'疑古'开始的。"③对中国传统治学方法的反省,欧阳竟无就说过,"中国人之思想。非常笼统,对于各种学问,皆欠精密之观察;谈及佛法,更多疏漏,在教理上,既未曾用过苦功,即凭一己之私见妄事创作,极其究也,著述愈多,错误愈大。"④

吕澂秉承师旨学统,受到"疑古"思潮潜移默化的影响,在考据功夫上着力更深。他撰写了一系列论文,有《〈楞严〉百伪》、《〈起信〉与〈楞伽〉》、《〈起信〉与禅》、《〈大乘起信论〉考证》等,并编订《新编汉文大藏经目录》,以定《楞严》为伪书、魏译《楞伽》错谬、《起信论》是伪书、似说。他以印度大乘瑜伽行派唯识学(尤指护法、玄奘一系的唯识学)之"性寂说"为准绳,考证中国佛教的"性觉说"系列典籍为疑、伪之作,把中国佛教以性觉为标志的天台、华严、禅宗统统打倒,以重树唯识学振兴之大旗。吕澂在《〈楞严〉百伪》开篇即说:"唐代佛典之翻译最盛,伪经之流布亦最盛,《仁王》伪也,《梵网》伪也,《起信》伪也,《圆觉》伪也,《占察》伪也。实叉重翻《起信》,不空再译《仁王》,又伪中之伪也。而皆盛行于唐。至于《楞严》一经,集伪说之大成。"⑤吕澂认为佛学在中国千百年来"交困于神秘虚浮偏枯滞寂者,必可一旦昭苏,复以真精

---

① 梁启超:《古书真伪及其年代》,《梁启超国学讲录二种》,中国社会科学出版社 1997 年版,第 143 页。

② 程恭让:《三时学会清净居士的晚年著述与思想》,《世界宗教研究》1998 年第 1 期,第 51 页。

③ 唐忠毛:《佛教本觉思想论争的现代性考察》,上海古籍出版社 2006 年版,第 90 页。

④ 欧阳竟无:《唯识抉择谈》,《欧阳竟无集》,中国社会科学出版社 1995 年版,第 90 页。

⑤ 吕澂:《〈楞严〉百伪》,《吕澂佛学论著选集》卷 1,齐鲁书社 1991 年版,第 370 页。

神著见于世"①。在吕澂的治学方法里，始终贯彻一种求真存是、实事求是的钻研精神。既然讲究求真，就必须贯彻怀疑的理性精神，敢于对权威作出挑战，这或许可以从民国"疑古"学术遗风乃至追寻到清代乾嘉的经学学案中找到答案。

（二）受到西方实证主义东渐思潮的影响

从19世纪后期开始，面对着西方"坚船利炮"，中国的先进人士不断地总结失败的教训，意识到要想改变积贫积弱的中国社会状况，就需要吸纳西方以理性、实证为主导的哲学思维方式和科学技术。出于这样的认识，他们大力倡导学习西方实证科学技术。近代科学技术的凯歌奏响，使孔德、穆勒、斯宾塞等创立的实证主义哲学（以及实证主义的两股支流——实用主义和马赫主义）流行于西方。于是，标榜科学精神和实证原则的实证主义哲学开始被东方中国的思想家所接纳。

实证主义哲学是以西方实证科学作为基础的哲学流派。实证主义者认为，哲学应以自然科学的方法建立清晰的系统，知识应以现象、经验为基础，要求从观察和事实出发，摒弃抽象的形而上学原则，提倡实证、精准的思维方式。而这些恰恰是中国传统文化和古代哲学那里所缺乏的。中国的儒、道、释三大哲学的重心在于圣、仙、佛理想人格的追求，方法上以求体证、玄思、直觉等非理性的超验思维，这与实证哲学似乎格格不入，判若鸿沟。中国近代以来的苦难，在五四新文化运动时期找到了两个突破口——民主和科学。科学寻求实证的路线，而民主往往演变成个人自由主义与反传统的代名词。于是乎，实证主义与疑古学风一拍即合。从严复开始，到王国维、胡适、丁文江、陈独秀、洪谦、张东荪、冯友兰、金岳霖等，经过这些学者几十年的努力耕耘，实证主义哲学在中国逐渐被推广开来。

实际上，这些中国早期的实证主义者必须面临着如何看待中国文化、中国哲学的话题，这是他们回避不了的。严复输入西方的"实测内籀"之学，即所谓在观察和实验（实测）的基础上，通过归纳（内籀）概括出公例、规律、原则，

① 吕澂：《亲教师欧阳先生事略》，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第3卷第4册，中华书局1990年版，第356页。

乃至形成定律、定理。不过，传统哲学的运思仍然困扰着他，他也试图融合中西，说："老谓之道，《周易》谓之太极，佛谓之自在，西哲谓之第一因，佛又谓之不二法门。万化所由起讫，而学问之归墟也。"①后来西方实证主义开始出现分支，实用主义抬头。胡适深得杜威实用主义真传，但他也力图接上传统哲学的源头。胡适有一著名的观点是"大胆假设，小心求证"。胡适直接将这种方法运用于佛教研究中。他在1930年编著出版《神会和尚遗集》，论定敦煌写本《坛经》是最古《坛经》本，其书成于神会或神会一派之手笔，大胆推翻了《坛经》是六祖慧能开示、弟子法海集成的观点。在《神会传》的最后，胡适高度表彰了神会："南宗的急先锋，北宗的毁灭者，新禅学的建立者，《坛经》的作者——这是我们的神会。在中国佛教史上，没有第二个人有这样伟大的功勋，永久的影响。"②

从内学院那里大致也可以寻觅出类似于胡适所谓"实证"的治学研究方法。比如吕澂在《禅学述原》中推断慧能的禅法源于印度大乘瑜伽行派，从通常的佛学思想史看来，几乎是看不出有什么关联的。其论证的思路是这样的，条件一：大家都知道慧能的顿悟禅法与《金刚经》有关联，为般若禅，源于《坛经》记载的一段有关慧能听到《金刚经》"应无所住而生其心"一句即悟的公案；条件二：印度瑜伽行派的无著、世亲也著有《金刚经七句义释》。由此两个条件，他就大胆地假设一个论断：慧能禅法受到《金刚经七句义释》的影响。至于如何影响呢？吕澂就通过各种求证的渠道，佐以旁征博引的资料，以考证《七句义释》流传中土南方，辗转而影响慧能的来龙去脉。故而，江灿腾先生在讨论学界对胡适禅宗研究的回应时认为："以吕澂的论文来说，在文中即多处参考了胡适的新发现。……两者——胡适和吕澂——既然都是在处理中国初期禅宗史的思想传承与变迁问题，两者的歧异点或相似点，都不能视为无关的各自呈现，而必须将两者视为有互补或订正作用的相关研究。"③

吕澂发表在民国《民铎》杂志上的《柏格森哲学与唯识》一文，就引用佛典原文和柏格森法文原著、英文译本对照，分析考证两家学说旨趣截然不能等同，反对一味地拿唯识学曲意附会柏格森哲学的人。他说："今人谈柏格森哲

① 严复：《严复集》，中华书局1986年版，第1084页。
② 胡适：《胡适集》，中国社会科学出版社1995年版，第97页。
③ 江灿腾：《台湾佛教百年史之研究（1895—1995）》，南天书局1996年版，第368—369页。

学，每以能通于唯识为言，……实则此说无有是处。”①这反映了当时那个时代中西印哲学对话和交锋。实则，柏格森哲学重“直觉”的非理性因素，中国古老的哲学早已有之，并不稀奇，吕澂对此并不欢迎，内学院等人更需要的是引进西方哲学的理性精神。吕澂曾经作文介绍康德美学，在《民铎》刊号上发表过《康德之美学思想》。他还引入了德国19世纪末到20世纪初的实验心理学派的美学，特别是德国哲学家、心理学家兼伦理学家栗泊士（Theodor Lipps，现译为“立普斯”）的“移情说”，于1920年《东方杂志》上发表过一篇《栗泊士美学大要》。从吕澂对西方哲学的思想态度来看，吕氏在吸收他们的精华营养时，其选择是有所取舍的。而西方哲学的实证主义，乃至实验心理学，这些重考据、经验、理性的研究方法或多或少还是影响了他。

（三）吸纳日本佛学界考证辨伪治学方法

到了近世，中国佛教日渐衰微。在南京创办金陵刻经处出版佛经而被誉为中国近代佛教“中兴之祖”的杨文会与正被誉为“日本近代佛教学鼻祖”的南条文雄博士相识、相交。二人三十年内互相通信达七十七封。杨文会在南条文雄的协助下，从日本引进并出版已在中国佚失多年的近三百种佛经，带来了复兴和发展近代中国佛教的契机。从某种程度而言，日本佛教在中国佛教近代化的过程中起了推波助澜的作用。

佛教学术研究方面的交流，也是中日近代佛教交流的一个切入点。日本佛教界自明治维新后即派遣了一批学僧前往欧洲学习梵文、巴利文以及西方近代学术研究方法。因此在佛教学术研究方面，日本比中国更早步入近代学术研究氛围里来，而且日本佛学对中国的佛教学术研究的方法产生了重要的影响。日本佛教界把佛学作为一种纯学术研究的风气大增，以至于淡化了佛教本具有的宗教修证的原初动因。东初在《中日佛教交通史》一书中说：“明治以后，由于日本接受西方文化，佛教也随之采取西方治学的方法，而以历史进化论的方式，哲学的观念，来衡量佛法。……佛教的生命，乃寄托在修证。所以今日日本的佛教，显然趋向于学术化和艺术化，却缺少宗教的气氛。”②日

① 吕澂：《柏格森哲学与唯识》，《民铎》1922年第3卷第1号，第1页。
② 东初：《中日佛教交通史》，东初出版社1989年版，第667页。

本这种重视考据、轻教义,重哲思、轻修证的研究学术风气也吹到了中国。

中国近代佛学史上兴起的《起信论》真伪问题的论战,包括后来吕澂论证《楞严》为伪的观点,最早都是由日本人挑起来的。日本学者关于疑、伪经论之研究,对中国佛教界产生的震荡是前所未有的。日本学者最早注意到汉文佛典里存在所谓"伪经"的是中国佛教史学的开拓者村上专精,第一个明确提出《起信论》是中国人所撰述的是舟桥尚哉。关于日本学者的研究,吕澂在《〈大乘起信论〉考证》一文中都有记载。

支那内学院与日本佛学界多有交流。在南京,日本代表团还专程访问了支那内学院,对内学院所取得的成绩,极为赞叹,当即以日本法隆寺与东京帝大印度哲学研究室的名义,与内学院签订了交换知识及书籍的协定。同时,又由药师专桥本和尚与内学院签订交换藏文佛典的协议。另有,水野晓梅声明捐赠一部《大正藏》给内学院图书馆,并约定今后互赠图书等。[①] 黄忏华早年也曾留学日本。支那内学院的院友李石岑也是留日学生,曾入院随欧阳竟无学唯识因明学。

吕澂作为支那内学院的重要代表,对日本的佛学研究状况颇为知晓,汲取了日本佛学研究的不少营养,早年他就到日本求学过,谙熟日文。吕澂翻译部头比较大的是蓝吉富在《吕澂的生平与学术成就》中所说的日文译介类三书:《佛学研究法》、《印度佛教史略》、《佛典泛论》。例如,《印度佛教史略》1925年由上海商务印书馆作佛学丛书的一种发行,该书实据荻原云来所著《印度之佛教》为本,并取诸日本他家之义而有改正所成,吕澂说:"余尝读日域荻原云来博士书曰《印度之佛教》者,史实学理楚楚条疏。……吾国研究佛教者多骛玄远之谈,屑视历史为不足道。……遂依其结构重为编订。盖又取诸崛谦德、马田行启诸氏《印度佛教史》之说而有所改正也。"[②]而《佛学研究法》与《佛典泛论》分别取材自日人深浦正文的《佛教研究法》与《佛教圣典概论》。《佛学研究法》后来更名为《佛教研究法》。就《佛教研究法》与日本著述的关系,吕澂说:"前三部多据日域深浦正文氏之说,最后教理部则编者自抒其意。"[③]而且在《佛教研究法》正文内容的开篇就说是"吕澂编述"。不管怎么

① 参见楼宇烈:《中日近代佛教交流概述》,《中国佛教与人文精神》,宗教文化出版社2003年版,第372页。

② 吕澂:《印度佛教史略》"叙旨",商务印书馆1933年版,第1页。

③ 吕澂:《佛教研究法》"绪言",《吕澂佛学名著》,老古文化事业公司1984年版,第1页。

说，编译还是占主要部分，可以认为该书是吕澂从日人著作翻译过来的。可见，吕澂的思想受到了日本学者的影响。尤其是吕澂很钦佩日本学者重视历史史料的考据方法。高振农先生回忆恩师吕澂说："他善于吸取古今中外佛学研究的成果，既不盲目崇信外国的一套，也不墨守中国学者的成规。他有目的有选择地利用国内外一切研究成果，特别是近代日本佛学学者的研究成果，作为思想资料。"①可见，吕澂是以考据立佛学义，旁及中外，互勘汉、梵、藏、巴利、日文，尤其是吸收了日本学者的研究，以"证伪求真"。

总的说来，在中国近现代时期，吕澂把这种去伪存真的治学方法，应用到佛学研究方面来，在当时那个时代甚至今日之中国仍不失为一种新潮。清代、民国以降，疑古思潮兴起，这种重考据、拿事实来说话的声音，夹杂在西方、日本学风的冲击下，中国那个时代的知识分子们以怀疑精神、问题意识来审视传统文化，包括佛学典籍，这些才是吕氏批判思维形成的个中肯綮所在。

二、吕澂对唯识学实践于人间社会的推展

伴随着中国传统社会的崩解、儒家宗法统治思想的荒芜，佛家思想乘间而起。近代佛教有一个很明显的特点就是积极入世，重视人间。这种人间化的思潮首先是从"居士佛教"开始的，吕澂作为居士佛学家的代表之一，立足于其所宗的玄奘唯识学的立场，提倡佛法积极入世的精神。他积极提出"革新"一词，与唯识学特有的"转依"（转识成智）联系在一起。唯识学革新义具体就落实在"实践三部曲"上。首先，吕澂在《正觉与出离》中讲人生论，他更赞成大乘瑜伽学是"转世而出世"。其次，吕澂在《缘起与实相》中讲宇宙论，缘起法是佛法的理论基石，吕澂最推崇的就是大乘瑜伽学的"分别自性缘起"。最后，吕澂在《观行与转依》中具体到实践论上讲"转依"，关于佛家修行实践的法门，他非常推崇唯识观行。观行、转依不仅具有个人的佛法修行一面，折射在人世间，更具有改变客观环境、革新客观世界以体现大乘瑜伽学在社会实践中的现实功能。

---

① 高振农：《怀念恩师吕澂先生》，《五台山研究》1998年第1期，第33页。

（一）唯识转依义"革新"意涵的弹出

"革新"的"新"字，《大学》中就明确提出："苟日新，日日新，又日新。"变新、革新的思想蕴含在丰富的中国古代传统的哲学中，《周易》云："生生之谓易。"无不昭示着变化发展的辩证哲理。体现在人事上，更有"天行健君子以自强不息"之动力。近代以降，西学强盛、国学没落，中国社会更是面临着内忧外患的境遇。佛教也需要改革和世间化，这种人间化的思潮首先是从"居士佛教"开始的。龚自珍、魏源、杨文会、康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎等多为居士身份，他们从佛学中汲取发奋图强的力量。魏源被称为放眼看世界第一人，维新运动改良派梁启超在《变法通议》中曾发出"穷则变，变则通，通则久"的感慨。杨文会创办了金陵刻经处，引领了佛教走向世间化的社会思潮。欧阳竟无承接了杨文会的佛学事业，创办了支那内学院。吕澂继欧阳竟无之后，也着力于提倡佛法积极入世的精神，他立足于其所宗的唯识学的立场对佛法与世间法关系作出了相应的思考和阐述。吕澂在批评料简中国佛学的过程中，试图把中国佛学回溯到印度大乘瑜伽学中去；但是批判和回归仅仅是方法和手段，其目的是革新，以实现大乘瑜伽学在社会实践中的价值和意义，试图给中国佛学指明新的方向。

"革新"一词最早见于1943年吕澂与熊十力二家关于性寂与性觉说的一场辩难，与唯识学特有的"转依"联系在一起。吕澂提出的"革新"是与"返本"相对而言的，这里的"返本"当然不是回归经学传统的意思，而是针对熊十力哲学和中国佛教性觉说甚至中国哲学的心性论（"反求本心"）提出来的。吕澂在《辩佛学根本问题》中说："一在根据自性涅槃（即性寂），一在根据自性菩提（即性觉）。由前立论，乃重视所缘境界依，由后立论，乃重视因缘种子依。能所异位，功行全殊。一则革新，一则返本，故谓之相反也。"①是说"性寂"为革新义，"性觉"为返本义。"性觉"忽视了人的后天主观能动性，"革新"是唯识学特有的转依、渐熏的含义。

肖永明先生认为吕澂在与熊十力论争时，"建立在这种基础上的佛学思

① 吕澂、熊十力：《辩佛学根本问题——吕澂、熊十力往复函稿》，谈壮飞、罗照整理，《中国哲学》第11辑，人民出版社1984年版，第171页。

想当然就获得了更加深远的社会意义，它必将在深层潜移默化地推动着对我们这个社会人心的改善，并且会发挥越来越显著的作用”①。这种潜移默化的作用，在唯识学而言，就是熏习的意思，通过转依的方法，内化为转识成智，外化为革新社会，以实现大乘菩萨自度度他的精神。唯识学尤其重视渐熏、习气逐渐增长的力量，这也折射了转依和革新的力度。在吕澂看来，无论是人生的态度，还是开出社会的风气，都需要此种理论作为实践的支撑。吕熊二人从辩论的一开始，就从欧阳竟无的闻熏义说起，熊十力对欧阳颇有不满情绪，吕澂自是要维护师统。

吕澂谈“闻熏”义，除了与熊十力往复辩难之外，在《复陈真如书》中也有精彩之处。唯识典籍《摄大乘论》所谓“多闻熏习”，闻熏之义特别重要。在他看来，闻熏义不仅属唯识学特有，而且其他小乘、大乘、般若、瑜伽等佛学均从渐次下手，例如《华严经》有十地（十个修学台阶）、《楞伽》有八地（八个修学台阶）。吕澂还认为，闻熏义不仅佛家具有，儒家也提倡，孔子云“学而时习之”、“温故而知新”；孟子言“集义”、“求放心”、“养浩然正气”等等。吕澂对宋明理学不大满意，把二程、朱熹也顺带批评了一番，认为“始终隔一层”。②关于宋明儒对先秦孔孟二儒的曲解，历来多有争论，现代新儒家熊十力、牟宗三对朱熹理学均持排斥态度，这里不去过多探讨。吕澂与熊十力、陈真如讨论熏习，主要是针对佛学的个人修持内证方法而言的，后来吕澂逐渐把这个话题引入到社会实践上来了。

吕澂在《试论中国佛学有关心性的基本思想》中，强调了“转依”、“革新”在社会变革发展中的作用。他指出印度佛学，“在它们的唯心理论里，仍然会出现‘转依’一类的概念，隐含着要求变革现实社会的意味，即多少反映了平民对现实社会之不满”③。而中国佛学“性觉说”当然不具备变革的功能，吕澂认为以《起信论》为代表的本觉真心，“人心为万有的本源，此即所谓‘真心’。它的自性‘智慧光明’遍照一切，而又‘真实识知’，得称‘本觉’。此心

① 肖永明：《略论支那内学院蜀院院学》，永寿主编：《峨眉山与巴蜀佛教——峨眉山与巴蜀佛教文化学术讨论会论文集》，宗教文化出版社 2004 年版，第 351 页。

② 吕澂《复陈真如书》的书信未见有发表，该文为田光烈所摘录。参见田光烈：《玄奘哲学研究》，学林出版社 1986 年版，第 84 页。

③ 吕澂：《试论中国佛学有关心性的基本思想》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 104 页。

在凡夫的地位虽然为妄念(烦恼)所蔽障,但觉性自存,妄念一息,就会恢复它本来的面目。这样,在实践上也只要用返本还源的方法,而谈不到实质上的变革;——这当然是与其肯定一切现实价值的思想相调和的。"①可见,吕澂之所以推崇瑜伽学"转依",是因为它具有社会变革的力量。在印度佛陀那个时候,有四种种姓制度,"转依"代表了平民呼吁平等的祈愿。而在中国,大乘瑜伽学的"转依"变革义并不受欢迎。我们知道,中国文化自来倡"人人皆可为尧舜",所以历来"一切众生皆有佛性"说受到很大欢迎。虽然唯识宗消亡了,但是唯识宗区分"五种姓",确实看到了人后天修养努力的积极的一面。大乘唯识学所隐含的变革义正是吕澂为代表的内学院所要弘扬的目标所在。

该篇作品发表于1962年《光明日报》,吕澂已经意图使用马克思主义的阶级分析法来诠解唯识学的五种姓说,新中国社会面临着翻天覆地的变化,哲学反映了时代的呼声,佛教哲学也不可避免地受到马克思主义哲学的影响。佛教徒们、学者们也在努力调整马克思主义和佛学理论之间的关系,有的学者是站在马克思主义立场来构建中国哲学、宗教学、佛教哲学体系,冯友兰、任继愈等做了铺垫性的工作。也有的学者,更多指教内人士,或者有宗教情结的人,则站在佛学的立场来融通马克思主义哲学。在声势浩大的马克思主义浪潮下,佛教的理论工作者受到马克思主义哲学的洗礼也是合乎情理的。

吕澂不仅使用马克思主义阶级分析法来解释五种姓制度,还从唯识学"转依"中寻求力量,以"革新"的姿态,呼应了中国社会的变革和发展。另外,他的"转依"说或多或少还汲取了马克思主义的实践论。实践具有普遍的意涵,在佛法中也适用:佛学有个人修持人生之履践,也有济世社会之践行。太虚有一句著名的言教——"仰止唯佛陀,完就在人格,人圆佛即成,是名真现实"②。在这首偈颂中非常明确地表达出了太虚对人格的重视。人间佛教也是人生佛教,完成个人的人格修养,度人者也是度己,个人与集体、社会本是不可割裂的组成分子。吕澂对中国佛教性觉说的绝对平等说并不认同,但对唯识宗阶级转依说甚是推崇,他在《慈恩宗》一文中区分了"依"(真如)、"所知依"(藏识)、"转依"(转识成智),并以"实践"来贯穿三者,他说:

---

① 吕澂:《试论中国佛学有关心性的基本思想》,《吕澂集》,中国社会科学出版社1995年版,第104—105页。

② 太虚:《即人成佛的真现实论》,《太虚大师全书》第14编,太虚大师全书影印委员会印行1956年版,第457页。

慈恩宗从种姓问题推究到一切法的实相——真如（这不单纯是真理，并还兼有规范的意义），称为理佛性，想用来疏通“一切众生皆有佛性”的疑难。跟着就发生了真如在实践上的意义的问题。这是要问：它对实践有怎样的功能？简单的解答是：为“依”。……慈恩宗承认真如为实践的依据而外，又主张有染净根本的所依，即是人们的根本意识——第八种识“藏识”。……再来说“转依”。这是瑜伽学系用作实践目标的专称，性质和解脱一样，但立名不同。……便是实践的终极。①

“依”（真如）、“所知依”（藏识）、“转依”（转识成智）三者之间的关系是建立在认识论基础上的。这也是“转依”说与马克思主义实践论相沟通的起点。真如在中国佛教性觉说的系统中往往作为本体论而存在，这也是真常唯心说的根源。但是，在唯识学而言，尤其指唯识今学，真如更多在认识论层面存在。此“依”，看似依据、凭借真如本体，实际上，佛学从创立之初就反对梵化的本体，为了破斥宇宙发生模式而从认识论角度解析真如之形而上。中国性觉说佛学是从上（形而上）而下（形而下）的路线，而唯识学性寂说是从下（形而下）而上（形而上）的道路。前者直接从本体论入手，后者则开发认识的手段，以实践论通达上去，搭建心体与道体之间链接的津桥。

而“所知依”（藏识）又如何体达“依”（真如）呢？这就需要一个实践功能——转依。转依就是转识成智，转八识成四智（转第八识成大圆镜智、转第七识成平等性智、转第六识成妙观察智、转前五识成成所作智），转识成智的功夫就是转染成净、转有漏成无漏的践行方法。设想一下，如果每人都能转识成智，那么人间净土的梦想便指日可待。但吕澂也认识到完全自由平等仅仅停留在理想状态下，需要通过渐渐地转依来打破不平等的阶级，他说：“当然，在指导行动上，凭借这一点理论基础还嫌不够，所以后世佛学家更进而从人们对于社会共同认识的根源上，推动性质的转变，来贯彻消灭阶级间不平等的主张，这便是‘转依’学说的一种来源。”②如何消灭旧有阶级、革新社会面貌？中国的社会需要“转依”学说，这顺应了历史规律的要求。

① 吕澂：《慈恩宗——唐代佛家六宗学说略述之一》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 345—347 页。

② 吕澂：《华严宗——唐代佛家六宗学说略述之二》，《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，第 368 页。

关于大乘瑜伽学“革新”的社会实践功能，吕澂在 1945 年《佛法与世间》一文中区分出世与入世之间关系时，强调了“转依”义，他说：“谈出世义先应知此，果能出世，自然使世变质，所谓转依，其说另详。”①他在 1950 年撰写的《内学院研究工作的总结和计划》对“为人之学”解释说：“大乘佛学的实践本系积极地利益世间，但传来我国却走上超然自了的途径，要矫正它，必得重行发挥大乘为人的精神。我们的工作，就是朝着这样目标前进的。”②其“佛学概论”三篇，名《正觉与出离》、《缘起与实相》、《观行与转依》，对此作了更为详细的探讨。吕澂借此把大乘瑜伽学位置抬得很高，转依、熏习、渐修、革新，似乎更加接近于人间社会了。这在下面会接着探讨。

（二）佛法不离世间的唯识学三层展开

吕澂 1953、1954 年撰写有《正觉与出离》、《缘起与实相》、《观行与转依》，并在 60 年代把三篇旧作纳入“佛学概论”总题目中③。可以说此三著是以唯识学的观点对佛教人间化的步骤层层展开了。这里把其称为“实践三部曲”：佛教在人生论上讲“出离”，宇宙论上讲“实相”，具体到实践论上讲“转依”。

首先，吕澂在《正觉与出离》中讲人生论，他认为小乘过于消极，是脱离于世间之外的，大乘般若学是“即世而出世”的，不过他更赞成大乘瑜伽学是“转世而出世”的，无著、世亲的大乘瑜伽学特别重视“世间”义。其次，吕澂在《缘起与实相》中讲宇宙论，缘起法是佛法的理论基石，“业感缘起”是小乘佛学的缘起理论，“受用缘起”本属于唯识学用语，虽然他这里没有明确说是大乘般若学的缘起理论，实际上，说的就是空宗教义。而吕澂最推崇的就是大乘瑜伽学的“分别自性缘起”的缘起法。最后，吕澂在《观行与转依》中具体到实践论上讲“转依”，关于佛家修行实践的法门，他非常推崇唯识观行，尤其“转依”一词为唯识学特有的术语。观行、转依不仅具有个人的佛法修行一面，折射在人世间，更具有改变客观环境、革新客观世界、体现大乘瑜伽学在社会实践中的

① 吕澂：《佛法与世间》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 99 页。

② 吕澂：《内学院研究工作的总结和计划》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 301 页。

③ 参见杜继文：《吕澂佛学思想初探——为纪念金陵刻经处成立 130 周年作》，《世界宗教研究》1998 年第 1 期，第 31 页。

价值和意义。

1. “转世而出世”的人生论

吕澂在《正觉与出离》中，认为“世间”与“出世间”的关系是“流转”与“还灭”。“流转”是就个人人生本位而言的，有漏有垢，轮回于六道，不得解脱的人生；而“还灭”又是针对“流转”的，无漏无垢的，打破了世间的束缚，是出离世间的。就人生的目标而言，吕澂提出两种途径，说：“佛家区别人生趋向为两途：一是流转的，不合理的，不应当的；一是还灭的，合理的，应当的。”[①]“流转”与“还灭”的分界点就在“世间”一词上，是出世间呢？还是入世间呢？世间一词有“应可破坏”的意思。真谛译《摄大乘论释》云：“世间法或自然坏，或由对治坏。”[②]《俱舍论》说：“此有漏法亦名有诤，烦恼名诤……亦名世间。可毁坏故，有对治故。”[③]正因为世间是不完美的，不合理的。所以，佛法的目的是要出离世间的。出离世间，“并不是整个的现实世界，而只是属于世间即所应破坏、变革的一切染污、不善成分”[④]。

这种方法在大乘唯识学而言，就是“转依”，转染成净。这个转变不是要脱离世间，而是要革新、变革世间。何建明在《佛法观念的近代调适》中认为：“在世间与出世间的关系问题上，吕澂着眼于心性论的阐释，即出世并非离出现实世间，而是‘自觉’自己的本性。”[⑤]需要注意的是，“自觉”并非是他所批判的以禅宗为代表的中国佛教的“本觉”，而是印度大乘瑜伽学的“觉悟”义。吕澂在《禅学述原》中就第一系“楞伽禅”而言，认为慧可虽然对魏译《楞伽》不满，从而特举宋译四卷《楞伽》，但是却把宋译《楞伽》的“自觉”义理解为“本觉”了。宋译《楞伽》中“自觉”的含义，“自”指内，“觉”为触证，“自觉”原是亲证真如实相的意思。吕澂所理解的“自觉”明显是用唯识学“智缘真如”来解释。

在出入世间的抉择上，佛法因为契理契机不同，有声闻乘（小乘）、菩萨乘

---

① 吕澂：《正觉与出离》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 20 页。

② 《摄大乘论释》卷 15，（陈）真谛译，《大正新修大藏经》第 31 册 No. 1595，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 264 页。

③ 《阿毘达磨俱舍论》卷 1，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第 29 册 No. 1558，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 2 页。

④ 吕澂：《正觉与出离》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 21 页。

⑤ 何建明：《佛法观念的近代调适》，广东人民出版社 1998 年版，第 80 页。

（大乘）之说。吕澂认为在“正觉与出离”问题上，声闻乘的解释是不正确的，他认为声闻乘过于消极，所以他先料简了声闻乘的说法，说：“而此种消极办法又必然远离社会而变成自私、自利。”①

关于大乘佛法，吕澂认为大乘菩萨与“原来佛学极相符合”，打破不平等的制度，破除阶级的人生，说：“菩萨乘对于现实世界并不逃避，而要从各方面去理解它的实际，以求践行的实在。”②按照思想史的发展脉络来说，大乘佛法分为大乘般若学和大乘瑜伽学。大乘佛法并不像小乘那样是脱离于世间之外的，吕澂认为大乘般若学是“即世而出世”的。不过，他对此也并不大赞同，在文末还说：“我们要了解佛家如何解决人生归趋的问题，必须撇开以上各种不正确的说法，才能得着它的真意。”③

吕澂更赞成大乘瑜伽学是“转世而出世”的。无著、世亲的大乘瑜伽学特别重视“世间”义，把龙树的般若学所含蓄的大乘菩萨度他精神发挥出来了。大乘般若学这种“即世而出世”，是从理上来说，也是放在个人的解脱上来说的。但是，从事行上来说，抑或放在全体人生来着眼，不得解脱的人，采取怎样的修行法门呢？吕澂就此认为，大乘瑜伽学开出了转依、渐修的方便法门。

依照吕澂的观点，龙树的中观学高扬世间实际即为涅槃，瑜伽行派的唯识学则贯通着世间众生的实践与诸法实相真理相应之瑜伽行。龙树系般若学确实有诸多内容含蓄未得充分发挥出来。而无著世亲则开出蔚为大观的瑜伽学系。无著世亲以《阿毗达磨经》和《瑜伽师地论》等重要教典为依据，运用“优波提舍”即论议，以及“阿毗达磨”即对法的表述体裁，批判性地解释佛说。依据于此，在其精致博大的佛学体系中引进了“瑜伽师地”的位次、“无住涅槃”的行、“转依”的果等新的范畴。并且还“构建了认识的异熟、思量、了别三‘能变’、以与生俱有的‘藏识’为‘所知依’，诸法由世间到出离的三性三无性的转依理论体系”④。

那么又如何进行“转依”呢？转依是从认识论开始，从而具体到社会实践层面，影响到现实世间，折射了变革的意味。吕澂说：

---

① 吕澂：《正觉与出离》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第22页。

② 吕澂：《正觉与出离》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第23页。

③ 吕澂：《正觉与出离》，《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，第28页。

④ 金易明：《吕澂先生关于佛学基本问题的阐述试探》，觉醒主编：《觉群·学术论文集》，宗教文化出版社2005年版，第113页。

> 说转依，就在这上面着眼。这要由于人们认识的转变，影响到行为，改革了客观环境，而形成种种向上的、清净的名想惯习，在所知依的藏识里逐渐替代了陈腐的、污染的名想习惯。如此不绝地转换，到了整个认识、行为、环境都变化了，也就是染尽而净满了，那才是转依的归宿。①

吕澂认为无著、世亲学系尤其重视认识论，以为宇宙人生在践行中都是所知的而且是应知的对象，通过唯识学的种子发生出来，一切名想习气种子都须经过时间长久的熏习才发生作用，以转染成净，转有漏成无漏，转识成智，成就大圆镜智。最后才会达成同一社会中人们的共识，即"世间极成"。此种真实的"世间"又是如何形成的？通过认识—行为—环境这三个环节，首先是人们认识的转变，从而能影响到行为，再而改革了客观环境。到了整个认识、行为、环境都变化了，也就是染尽而净满了，那才是转依的最终归宿。这三个环节就方向性而言是由内而外的过程，改变需要经过一段时间哪怕是到更长远的未来。刘成有先生对此评价说："显然，无著世亲一系'转依'学说的要点，是要人们'活到老、学到老、改造到老'，是一种积极向上的健康的人生哲学。"②

吕澂的唯识转依学说归根结蒂还是属于人生论之佛教，这与太虚的"人生佛教"、印顺的"人间佛教"音声相和，共同谱写了反映时代呼召的改革旧有面貌、涵摄进取精神的乐章。其进步、积极的意义一直保留着，这在唯识学转依、革新说上表现得最明显。杜继文先生认为吕先生从对"苦"因的诠释，到以个人对社会责任的自觉，说明"正觉"的内容，以及将社会变革作为个人"出离"的前提，都是十分新颖的，具有创新精神。这种革新就是"转世而出世"——如同吕澂所说，乃是"佛学上最后又最重要的主张"。那么，作为已经完成了转变的出世间，将是什么样子？什么是彻底解决"全人类的社会问题"？吕澂在文章中没有明确说明。杜继文认为彼岸世界既可以解作人间净土，也可以解作大同世界，或共产主义，当然，也许都不是。③

吕澂的观点是：佛家在解决人生问题时，是不能看作否定人生，而是改革人生的。这关键的枢纽就在于大乘唯识学的"转世而出世"。总之，吕澂在人

---

① 吕澂：《正觉与出离》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 25 页。
② 刘成有：《论吕澂对佛教积极人生论的阐释》，《世界宗教研究》2002 年第 1 期，第 104 页。
③ 参见杜继文：《吕澂佛学思想初探——为纪念金陵刻经处成立 130 周年作》，《世界宗教研究》1998 年第 1 期，第 32—33 页。

生论上，是宗于大乘唯识学的立场的，他在《正觉与出离》一文中一再强调瑜伽行派在佛教人间化方面的作用。正如杜继文先生所说，吕氏的思想具有创新精神，虽然过于倚重于唯识学，难免流于偏好，但这也是他的可贵之处。

2. “分别自性缘起”的宇宙论

在宇宙论的展开中，缘起法则是佛法的理论基石。吕澂在《缘起与实相》中通过瑜伽学缘起论的层层剥离，含摄着从人世间的变革到宇宙变迁的过程，体现了佛法“诸行无常、诸法无我”的道理。如果说《正觉与出离》用哲学的术语讲的是人生论、人生观的话，那么《缘起与实相》一文就是阐明了宇宙论、世界观。

吕澂在《缘起与实相》中把佛教的缘起论分为“业感缘起”（分别爱非爱缘起）、“受用缘起”、“分别自性缘起”三种。他认为“分别自性缘起”是印度佛教最后发展起来的缘起学说，吕澂更赞成大乘瑜伽学的“分别自性缘起”，这和他治学于唯识学是有莫大关联的。

关于三种缘起说之间的比较关系，根据吕澂的阐述，列表①如下：

名称	业感缘起	受用缘起	分别自性缘起
特点	注重业力作用	注重主客观的结合	注重整个宇宙人生的贯通
实相内容	苦集灭道四谛说	胜义世俗二谛说	遍计依他圆成三性说
所证实相	灭谛	胜义谛	圆成实性
主要内容	十二支缘起	蕴处界三科	五位百法
涵盖范围	有情世间	器有情五蕴三世间	涵盖一切法之法界

从表中可以看出，“业感缘起”是小乘佛学的缘起理论，佛陀初转法轮时，讲“四谛”、“十二因缘”。以业力（身、口、意三业）作为人生轮转及宇宙流变的牵扯纽带。此“业感”一词，系玄奘所用之特殊译语。如玄奘译《俱舍论》所云：“如上所论十六地狱，一切有情增上业感。”②此外，玄奘于唯识系论书中亦

① 参见金易明：《吕澂先生关于佛学基本问题的阐述试探》，觉醒主编：《觉群 · 学术论文集》，宗教文化出版社 2005 年版，第 118 页。

② 《阿毘达磨俱舍论》卷 11，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第 29 册 No. 1558，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 59 页。

用此语，“业感”一词于中国及日本的佛教界逐渐一般化，而成为教理用语①。业感缘起是说世间一切现象与有情的生死流转，皆由众生的业因所生起。小乘诸宗派皆持此说，尤其是说一切有部。正因为，有感于业力的束缚缠绕，佛陀在菩提树下，逆观“十二因缘”，最后冲破无明，领悟了人生与宇宙的真谛。

“受用缘起”本属于唯识学用语，虽然吕澂这里没有明确说是大乘般若学的缘起理论。实际上，从表格中所摄“胜义世俗二谛说”内容来看，说的就是空宗教义。“受用缘起”一词最早出现于世亲的《摄大乘论释》，云：“六转识名受用缘起。三缘所生：谓眼识以眼为增上缘；以色为所缘缘；等无间缘谓彼无间此识生起。所以者何？若彼不与容受处者此不生故。余识亦尔。”②是说六识（眼、耳、鼻、舌、身、意识）生起时，以六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）为增上缘，以六境（色、声、香、味、触、法）为所缘缘，六识等无间相续不断而起。此六转识生起的动态过程就是受用缘起法。而关于大乘般若学的缘起，一说是“中道缘起论”，例如《中论》倡“八不”（不生不灭、不常不断、不一不异、不来不出）中道，方立天先生在《佛教哲学》中持此观点。一说是“性空缘起论”，陈兵先生认为：“大乘空宗（中观学派，三论宗等）的教理，可名‘性空缘起论’。”③吕澂先生这里明显是借用唯识的缘起理论来阐释般若学的“缘起性空”的道理。在唯识而言，受用缘起本身并不是最究竟的，六识本属于“表象”之识，若用般若学来解，六识亦空。

通常而言，“业感缘起说”、“受用缘起说”、“分别自性缘起说”与小乘佛学“十二有支缘起”、大乘般若学“性空缘起”、大乘唯识的“阿赖耶识缘起”的缘起理论称谓异名同实。其实，“分别自性缘起”一词并非吕澂的凭空创造而是源于《摄大乘论》，云：“又若略说有二缘起：一者分别自性缘起；二者分别爱非爱缘起。”④《摄大乘论》中以“分别自性缘起”和“分别爱非爱缘起（即业感缘起）”来说明阿赖耶识是万有诸法的本体，也是业力生死轮回的凭据。“受用缘起”一词也并不是吕澂杜撰出来的，该词可见于窥基撰的《说无垢称经

① 参见[日]宇井伯寿：《佛教泛论》，岩波书店 1948 年版。转引自蓝吉富主编：《中华佛教百科全书》，中华佛教百科文献基金会 1994 年版，第 4722—4723 页。

② 《摄大乘论释》卷 2，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第 31 册 No. 1597，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 330 页。

③ 陈兵：《缘起与性起》，《佛法真实论》，宗教文化出版社 2007 年版，第 39 页。

④ 《摄大乘论本》卷上，（唐）玄奘译，《大正新修大藏经》第 31 册 No. 1594，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 134 页。

疏》。窥基说:“缘起者,待缘而起,亦名缘生。此有三种:一、爱非爱道缘起。即十二缘生、五蕴为性,善恶趣中,能显现故,谓无明行识名色六处触受爱取有生老死。二、受用缘起。即六识身为性,能受用境故。三、自性缘起,即是本识为性,生死缘起之自性故。”①可见,吕澂这三种缘起说,是来自于窥基的,并加以发挥。尤其第二种受用缘起,是借用唯识六识受用境界,来阐释般若学缘起性空的道理。

关于三者之间的相互关系,吕澂认为“业感缘起”是原始佛教时期形成的,它是其他两种缘起论的基础,不过它的范围比较狭隘。吕澂在《缘起与实相》中一开始就对三者之间的关系作了区分。小乘“业感缘起说”是侧重于主观个人人生出世解脱论而说的。吕澂对小乘颇有微词,他把释迦的原始佛学说成是“不彻底的缘起论宇宙观”②,印度学者谭中批评吕澂这种对古代哲学思想太过苛求的观点。③ 小乘“业感缘起”以人生现象为中心,以解脱人生、摆脱世间的捆束为终极目标。从哲学的角度看,大乘般若学“受用缘起”则强调了客观环境对人生论的影响、对人生趋向的作用,从主客观交织的因果关系来分析、观察人生现象,注重人在世间的价值和意义。大乘瑜伽学“分别自性缘起”,则更进一步扩大了人世间的作用和全体人生的变革,从而对整个宇宙的实相进行洞悉和了解。

需要提及的是,吕澂认为三种缘起说“构成佛家缘起理论的整然体系”的观点是值得商榷的。印度佛学还有一系暗流,就是后来出现的如来藏系佛学,讲“如来藏缘起”,在中土形成了天台宗、华严宗、禅宗等佛教宗派。不过,以吕澂为代表的支那内学院一系对如来藏佛学几乎是彻底否定的。

吕澂在《缘起与实相》一文中最推崇大乘瑜伽学的“分别自性缘起”,认为:“分别自性缘起是印度佛家最后发展的缘起学说。”④这与其所宗的法相唯识学的立场是有关的。这里边有个重要的原因,“分别自性缘起”是与大乘佛学走向入世化的精神紧密相连的,印度佛学发展到了瑜伽行派,实际上也是佛学人间化的一种反映。

---

① (唐)窥基:《说无垢称经疏》卷2,《大正新修大藏经》第38册No.1782,财团法人佛陀教育基金会1990年版,第1012页。

② 吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社1979年版,第21页。

③ 参见[印度]谭中:《评吕澂的〈印度佛学源流略讲〉》,《哲学研究》1986年第2期,第71页。

④ 吕澂:《缘起与实相》,《吕澂集》,中国社会科学出版社1995年版,第43页。

唯识学通过五位百法（心法、色法、心所有法、心不相应行法、无为法）构建了一整套的宇宙有为现象以及无为本体系统，故而称之为法相唯识学。所谓自性缘起的“自性”，是指人们认识上的事相，其具体内容可用五位百法来分类概括。另外，唯识学架构起四缘说（因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘），以“阿赖耶识缘起”说作为万法缘起的根据和依持，宇宙万法和人生体验借此舞台得以显现和施展。“分别自性缘起”（指四缘中的因缘）就是对宇宙、人生一切法缘起的因果含摄，即种子起现行、现行熏种子。一切法自性之区别分类，全靠名想概念的名言种子，通过不断地闻熏、认识世界，人生的社会实践就会得到渐进式的改变。

至于如何体征实相呢？唯识学的观点也是不同大乘般若学的，般若讲空，当体即空，属顿法，包括后来的禅宗都借用了大乘空宗。慧能的禅法着实与《金刚经》有联系，《坛经》记载慧能初闻《金刚经》“应无所住而生其心”即开悟。大乘唯识学属于渐修的法门。吕澂与熊十力就“佛学根本问题”进行辩论的时候，一开始熊十力就对欧阳竟无师“从闻熏入手”提出了质疑，熏习法就属于唯识学渐修的路向。唯识学讲体证真如、实相，是层层剥离的，唯识讲三性，由“遍计所执性”到“依他起性”，再到“圆成实性”。如同吕澂所说：

> 至于从有关唯识的分别自性缘起现象上体认实相，依然要看表象是否同本质相符以及本质自身存在的价值如何等等问题而决定，内容错综，便结构成为“三性”。①

唯识以三性认识世界，不仅是对现象世界的归纳和分类，更带有智慧的审视。世界虽然复杂，但若通过三性观察，一切将变得简单明了。所谓三性，即遍计所执性、依他起性、圆成实性。三性的理论，基本统摄了整个唯识学的理论体系，甚至可以说，统摄着整个大乘佛法。太虚大师曾撰写《佛法总抉择谈》，以三性统摄大乘三大体系教法，说明了三性与整个大乘佛法的关系。三性代表着人类认识世界的三个层面：遍计所执性代表有情凡夫的“幻觉”世界；依他起性代表缘起的“现象”世界；圆成实性代表着佛法本真的“真实”世界。以上三性关系，《摄大乘论》以蛇、绳、麻为譬喻：圆成实性比喻麻；依他起

① 吕澂：《缘起与实相》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 44 页。

性比喻用麻搓成的绳子;遍计所执性比喻晚上走路,看到麻绳执以为蛇而有的种种恐惧幻觉。该三性、三种世界,正如《解深密经》所说的"所应知、所应断、所应证":遍计所执性是虚妄的,是应该知晓的;依他起性是杂染的,应该断除的;圆成实性是诸法实相,是应该证得的。

吕澂最后总结说:"综合以上所说三种缘起,从业感到分别自性,也就是从个人生存的体验到全体人生的变革,所有对象的缘起法则可说是大致包括了。又对于实相的认识从部分的苦集到全体的圆成,也可说是范围广阔了。在它们中间始终贯穿着实践的、变革的意义,而这一转变的关键又都见得出在于人生向上的自觉,这是应该特加注意的。"①三种缘起既揭示不同层次的内容,又有相通之处。业感缘起归宿于四谛中的灭谛,以达到完全的净;受用缘起归宿于胜义谛,目的是认识绝对的真;分别自性缘起归宿于成实,意在达到整体的圆。如此从个人的生存体验到全体人生的变革,从部分的苦集到全体的圆成,显示了不断的转变与向上发展的过程,而这又依赖于人的自觉向上、精进。实相、真如本来是般若学的教义,唯识学教典亦认为真如即圆成实性,可见唯识与般若并不分家。吕澂推崇的"分别自性缘起",即大乘瑜伽学所偏重的缘起法则,强调自觉不等于本觉,自觉含有积极向上、实践于人间社会的意思。他在《观行与转依》实践论中将有更加详细的探讨。

吕澂这里很多思想,具有创新色彩和自由发挥的成分,例如他认为大乘瑜伽行派是最后完善的理论体系,自然是把密宗给排除出去了。那么密宗的"六大缘起"说就不在他的考察范围以内。还有印度佛学一系暗流涌动的如来藏系佛学之"如来藏缘起"思想,内学院等人更是不承认了。

3. "唯识观行与转依"的实践论

在《观行与转依》中,吕澂谈到了佛家实践的原则性问题,吕澂认为"'观行与转依',便可概括了佛家实践的全体内容"②。关于佛家修行实践的法门,吕澂是推崇唯识观行的,尤其"转依"一词为唯识学特有的术语。观行、转依不仅具有个人的佛法修行一面,折射在人世间,更具有改变客观环境、革新客观世界、体现大乘瑜伽学在社会实践中的价值和意义。

---

① 吕澂:《缘起与实相》,《吕澂集》,中国社会科学出版社 1995 年版,第 45 页。
② 吕澂:《观行与转依》,《吕澂集》,中国社会科学出版社 1995 年版,第 46 页。

关于“观”，吕澂认为它特别显出了大乘般若学的“中道”特征。我们知道，龙树以著名的《中论》“八不中道”，以破斥相状，来显示事物之空观实相，被称为“中观派”。以后的无著、世亲的大乘瑜伽行派，也发展了一种“中观”思想，这里称之为“唯识中观”。吕澂说：

> 稍后的无著学系，发展了这样的中观，加以概念认识和实践行为的辩证的统一，更丰富了它的意义。……最后，他们更用“唯识观”为方便来贯通这一切；藉“唯识”一概念，扫除了各种偏执，再一转折构成完全的中观。①

有人认为只有般若是讲中观的，其实唯识也讲中观，唯识与般若是不二的。关于唯识观，吕澂在《观行与转依》中并没有给以过多的笔墨。其实，唯识学中的“唯识观”还有“五重唯识观”一说：一、遣虚存实识；二、舍滥留纯识；三、摄末归本识；四、隐劣显胜识；五、遣相证性识。② 这个观法是慈恩宗的窥基按照《摄大乘论 · 入所知相分》的“三性”，采集《解深密》等经，整合《瑜伽》、《成唯识》等论的意蕴而组成，并为实践的方便区分作五重步骤。

关于“行”，吕澂把它分为戒、定、慧三学，并区分了小乘戒、大乘戒律之不同，还指出了小乘戒的某些缺点。不过，他更赞成大乘瑜伽学戒律，吕澂这里并没有进行详细地阐述，只是点明了“其详可从瑜伽菩萨戒学处逐条去体会”③，可参看唐译本《瑜伽师地论 · 菩萨地戒品》。关于“定”，吕澂批判小乘的定，说：“小乘拘泥形式，只限于住在一种威仪即静坐的形式，才能集中心思，使成‘等持’的状态，所用方法也不外逐渐消灭寻思，防止散乱的一套，范围狭隘，可不待言。”④而大乘的定呢？吕澂认为：“大乘就扩大了定的意义，乃至心思随顺实相，不拘动静，都可视为定的一类。所以和定相续的散心，顺理成章，也能发挥定力，影响一切行为，这无异是种‘散禅’。”⑤关于“慧”，随着实践的进展，吕澂把其分为三个步骤，即：方便、现观、究竟。方便是对实相一

---

① 吕澂：《观行与转依》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 47—48 页。

② （唐）窥基：《大乘法苑义林章》卷 1，《大正新修大藏经》第 45 册 No. 1861，财团法人佛陀教育基金会 1990 年版，第 258 页。

③ 吕澂：《观行与转依》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 50 页。

④ 吕澂：《观行与转依》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 50 页。

⑤ 吕澂：《观行与转依》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 51 页。

种假设的理解和认知，是没有亲证真如、实相之前的状态；现观又分为一定的阶次，比如像《华严经》的"十地"；最后，要到达究竟的阶段。所以，在整个践"行"过程中，都是有一定阶位的。这也是唯识学注重渐熏、渐修的特色所在。

"观行"连在一起又作何解呢？吕澂在《观行与转依》中并没有交代得很详细。"观行"简而言之，即观心修行，谓观心之行法。而天台宗，更有"观行位"一说，观行即与八位①中之五品弟子位相当，故并称观行五品位。天台的止观法门尤其发达。智顗著有《六妙法门》、《释禅波罗蜜次第法门》、《摩诃止观》等，宣扬渐次、不定、圆顿止观以及十乘观法。而唯识学的观行却不同于中国佛教的修学经验，天台宗的许多思想有很多独创的成分，从某种程度而言，其中国本土的印记最明显。印度大乘唯识学、中国唯识宗有着它自身的一套系统。孔祥玲考察后认为，"唯识观行"当属于唯识宗"唯识五位"②修道系统中的"加行位"。③ 此说有一定的根据。吕澂这里对于"唯识观行"并没有深入地展开分析，"唯识观行"与"唯识五位"的关系究竟为何？此处不作过多的学理考辨乃至实践摸索。

那么，观行的结果是什么呢？就是唯识学特有的"转依"。吕澂认为，转依不仅具有个人人生的逐渐解脱的功能，而且能够把它扩大到社会实践中来，说：

> 至于客观事象的一面，不是简单地从名想认识的转移便直接有了改变，却是由认识的不断矫正，事象实相的显现益加了然，这再引起行动，革新事象，使它更和实相随顺地发展。所以，在认识和行为的联系中，主客两面平行的前进，而真正的转依即是由这样的途径完成的。④

"转依"即转所依，"所依"即是阿赖耶识。由于阿赖耶识摄持一切能生万法的种子，待缘而起现行，化为现实世间之存在，所以阿赖耶识是万法根源，也是生

---

① 八位即五品弟子位、十信位、十住位、十行位、十回向位、十地位、等觉位、妙觉位；前一位依《法华经》而立，后七位依《璎珞经》而立。

② "唯识五位"指：一、资粮位；二、加行位；三、通达位（见道位）；四、修习位；五、究竟位。

③ 参见孔祥玲：《"唯识观行"与思维结构之改造》，《上海大学学报》（社会科学版）2006 年第 1 期，第 118 页。

④ 吕澂：《观行与转依》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 53 页。

命主体。然而，由于阿赖耶识摄持有漏、污染的种子，不能够作为理想人格与理想世界的生起根源，需要将之转换而另立一个新的主体——即“智”。所以，唯识宗主张“转识成智”，就属于转依。唯识宗主张“转八识成四智”。众生有八识（眼、耳、鼻、舌、身、意——六识，第七末那识，第八阿赖耶识），都是有漏的。转依就是转有漏识成无漏智。转“阿赖耶识”成“大圆镜智”，转“末那识”成“平等性智”，转“意识”成“妙观察智”，转前“五识”成“成所作智”。

吕澂还提到了“染净依”和“迷悟依”两种转依。按《成唯识论》的说法，“转依”有两种：一是“转烦恼障得大涅槃”；二是“转所知障证无上觉”。前为断烦恼障，转染成净；后为断所知障，由迷得悟。“依”还有二解，一是针对唯识三性而言的——转遍计执性（错误认识）得“依他起”（现象界），转“依他起”（现象界）得“圆成实性”（真实认识）。二是指唯识真如，生死、涅槃的分水岭，说到底还在于对真理的迷或悟。

在吕澂看来，染净依（根本依）之阿赖耶识为主观世界；迷悟依之真如为客观世界（客观真理）。主体对客观真理是否有正确的认识才是关键。主客二体平行前进，他认为真正的转依即是由这样的途径完成的：认识—行为—真理，通过认识进行不断地熏习、矫正，从而引起行动，以革新事象，使认识、行动和实相（客观真理）随顺地发展。主客二分法是吕澂试图从哲学范畴对佛学术语进行诠释的尝试，但采纳“客观真理”一词用以对“唯识真性”的描绘，是他的弟子杜继文。说真如为客体，难免会局限于法相层面，因为在西方哲学中，客体这个词往往是落在现象论、形而下层次的，真如从哲学解析，当属于本体论范畴。故而杜先生说是“客观真理”，这样就不会造成误会了。另外，真如是否能归属于心体范围呢？按照《大乘起信论》“一心开二门”等如来藏系佛学思想，就是宣扬“心真如”一说，这样一来又变成了“主观之真理”了。而吕澂恰恰就是反对“心真如”的，在从玄奘贯通下来的唯识今学来看，真如就如同杜先生所解的为“客观真理”。

“转依”的动因就在于业力，当然不是恶业，而是通过熏习善业种子，升起善行来。种善因得善果，因果不空。吕澂说：“据我们所理解，佛家并未将主客观各自内在的矛盾一并提到重视地位，而只注意主客观之间的矛盾，看它作推动转依的主要原因。……来逐渐解决矛盾，而开辟出转依的途径。”①吕澂

① 吕澂：《观行与转依》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 53 页。

认为，佛家并未将主客观各自内在的矛盾一并提到同等重要地位，主客矛盾有先后、轻重之别。那么就需要有一个推动力来拉动主客之间矛盾的张力，此推动力即转依，首先是从内在自我开始。唯物辩证法认为，矛盾是事物发展的源泉和动力，是新事物产生和旧事物灭亡的内在依据。而内因才是事物发展的根本原因。在吕氏看来，要解决主客之间的矛盾，外在的环境(外缘)的改变绝非一件轻松的事情，只有从内在的“因”——人的内心出发。人的内心是复杂的，充满了欲望也包藏着爱心。就大乘唯识而言，心所有五十一种，其中善心所有十一种；恶心所有二十六种[①]。亦可见，人的烦恼和作恶的心理念头要多过人善的念头。对充满着物质欲望的人世间来说，烦恼、恶念就显得很难抵抗。所以，净化心灵，从自我做起才是根本。人们通过内心的觉悟以断恶从善，由内而外，那么人类社会才能变成美好的人间乐土。

大乘佛法极力提倡服务于人间社会的精神，充分发挥了菩萨“无缘大慈，同体大悲”的济世情怀。或许我们改变不了世界，那么只有改变自己；也只有改变了自己，才可能改变世界。总之，吕澂一再强调唯识学的转依、变革义，立足于人生的本位，净化环境、改造客观世界，实践于人间社会，满足其建立人间净土的祈愿。

三、对吕澂唯识学思想地位及影响的评价

吕澂唯识思想具有一定的法统传承，上承玄奘、中接欧阳、下启弟子，就纵向师承法脉而言：承前启后、继往开来。就横向与同时代唯识家相比而言：面向国际、走向世界；与同时代的唯识家相比，吕澂给人的印象是学者风范大于宗教家风范，冷静客观，求真求实。吕澂的理性精神更强，走佛教学术化的路向也更明显，他的佛学研究水平走向了世界，可归为具有现代化、国际化学术水准的学院派哲学家。吕氏思想有积极意义，但也带来了消极影响。他强调了唯识真义、知识理性精神和理论思维，然而却忽略了教派融通、宗教气氛和宗教修行。

---

① 在印度佛教中，善恶是作净染讲。善法也叫白法，即是清净无污。恶法也叫黑法，即污染烦恼义。传入中国以后，与儒家伦理层面上的善恶观结合，形成了具有中国特色的佛教善恶观。

（一）吕澂唯识学思想的纵横向地位

1. 就纵向师承法脉而言：承前启后、继往开来

吕澂唯识思想具有一定的法统传承，上承玄奘、中接欧阳、下启弟子。他大致是接着护法、玄奘系唯识今学来振兴内学院的教学、研究和弘法事业。作为欧阳竟无的左膀右臂，直至欧阳逝世，他不出师门左右。新中国成立以后，他还从欧阳手中接过内学院的教学科研的接力棒，继续为佛学、唯识学研究贡献余生。另外，还培养了一批佛学研究的新生力量。

玄奘系唯识学一直到近现代以来，才得以复兴。欧阳竟无创办的支那内学院一系唯识学，所弘传的其实就是唯识今学一系。玄奘慈恩宗表面上看仍然属于中国佛学，但实际上最具有印度化色彩。吕澂非常重视"五科佛学"的教学，这五科佛学首先要从玄奘求学时代的那烂陀寺盛行的"五科佛学"说起。吕澂在支那内学院的教学方案中，试图恢复印度那烂陀寺的"五科佛学"。那烂陀寺的"五科佛学"分为：因明、对法、戒律、中观、瑜伽。根据欧阳竟无的《院训释·释教》"四科"：俱舍、瑜伽、般若、涅槃，吕澂在《内院佛学五科讲习纲要》中分成"五科"：毗昙、般若、瑜伽、涅槃、戒律。吕澂撰写《内院佛学五科讲习纲要讲记》，就强调了院学建立的规划，说："内学院发起创办之初，即有意取准印度那烂陀寺以组织此学之计划。"①

内学院法相大学开学于 1925 年 9 月 13 日，欧阳竟无和吕澂都作了开学讲辞，取名为"法相大学"。吕澂倍加推崇玄奘系法相唯识学，对玄奘作了高度评价："奘师学则真佛学也，无宗派佛学也。"②吕澂还撰写过很多关于慈恩宗以及有关玄奘的文章，例如，《慈恩宗》、《关于玄奘法师生卒年代与留学那烂陀寺的正误》、《玄奘法师略传》、《玄奘与印度佛学》。以吕澂为代表的内学院意图再现玄奘慈恩宗的唯识学。

其实吕澂最直接的法统是接续欧阳竟无。欧阳竟无在门人中最看重吕澂，视其为座下最得力的助手。当时北大邀请吕澂讲学，因为欧阳把他看成

---

① 吕澂：《内院佛学五科讲习纲要讲记》，《吕澂佛学论著选集》卷 2，齐鲁书社 1991 年版，第 605 页。

② 吕澂：《法相大学特科开学演讲》，《内学》1925 年第 2 辑，第 223 页。

办内学院不可或缺的人才,才改推熊十力。欧阳竟无于 1943 年逝世之后,吕澂继任内学院院长,继续开展教学活动。吕澂有很多思想受到其师欧阳竟无的影响,比如倡"法相唯识分宗"(瑜伽与唯识)、对《大乘起信论》的批评等。吕澂曾对他的弟子高振农说:"我的佛学知识,来之于欧阳竟无。"①

吕澂通晓多种语言文字,从不同文字的著作互勘对译中发现线索,他的研究心得和成果甚至超过了欧阳师。张春波先生就说:"欧阳大师健在的时候,先生的学业在很多方面已超过老师。"②熊十力也曾认为吕澂与欧阳师相比"更加精详"。欧阳师是"悲愤而后有学",怀有浓厚的宗教感性的情绪。吕澂治学则赋予了更多的理性精神。

另外,吕澂很重视对人才的培养。从 1918 年协助欧阳竟无筹建支那内学院开始,吕澂数十年如一日,专志投身于佛学研究人才的培养,直到 1952 年内学院(当时已改名为中国内学院)自行停办时为止。吕澂在内学院,先是任教务长,后任院长,采取各种方式方法,培养了一批又一批的佛学研究人才。在支那内学院初期(1922—1925):在研学方面,内学院分别设有正学班和试学班,于 1923 年 9 月开学。当时招收学员二十六人,其中正学班十人,试学班十六人。学制均为两年,试学班结业后,成绩及格即可升入正学班。主要学习法相、唯识要典,采用讲演、讨论、指导研究的教学方法。在法相大学期间(1925—1927):法相大学部当时共招收学员六十四人,其中特科班学员三十人,一般学员三十四人。全部采用日课指导学习的制度。在此期间,全部教务工作均由吕澂负责,"据有关数据记载,每逢一些知名人士在法相大学讲课时,许多本来不是法相大学的学员,也都纷纷前来旁听。如欧阳竟无在法相大学讲唯识学时,四方学者闻风而来,每次都是座无虚席,连梁启超等一些知名人士,也是每次必到,于此可见当时法相大学的一斑盛况"③。

吕澂带出来的弟子也有不少,例如田光烈先生早年也曾入内学院学习,历任云南大学、南京大学等校教授,后来在闽南佛学院讲授唯识学,著有《玄奘哲学研究》等。田光烈还发表有《哭亲教师吕澂先生》(《闽南佛学院学报》

① 高振农:《怀念恩师吕澂先生》,《五台山研究》1998 年第 1 期;第 33 页。
② 张春波:《当代著名佛学家吕澂先生》,《五台山研究》1989 年第 1 期,第 4 页。
③ 高振农:《吕澂对佛学研究人才的培养》,《普门学报》2001 年第 3 期,第 342 页。

1992年第1期)，师生真挚之情跃于言词之间。新中国成立后，吕澂还培养一批人才，1961年，经中国科学院哲学社会科学学部第三次扩大会议决定，吕澂在南京举办为期五年的佛学研究班。研究班有三个学生：内蒙古大学的杜继文、北京哲学研究所的张春波和上海社会科学院的高振农三先生。因明学专家郑伟宏先生在《中国佛学界鲁殿灵光》中就记述了其早年拜访过吕澂先生，并向老先生请教一些有关因明问题的往事。这些当代著名的佛教学者有很多还活跃在佛学、唯识学研究的大舞台上。

2. 就横向与同时代唯识家相比而言：面向国际、走向世界

吕澂的唯识学研究具有"世界眼光"，因为他通晓梵、藏、巴利、日文，将不同语言的文本相互对勘，考订错讹，发现其中的线索，其研究台阶之高，说具有世界级水准毫无过褒之嫌。正如蓝吉富先生所说，如果要指出民初三十年间我国合乎国际水平的佛学研究成果的话，那么，支那内学院当是主要的代表。① 吕澂的贡献是功不可没的，他治学的理性精神是值得称道的。吕澂是具有国际学术水平的学院派哲学家。

近现代的主流三系唯识学，代表了那个时代国内研究唯识的最高水平。其思维方式、治学方法，引领了研习唯识学的潮流。三系唯识学对西方的科学态度和逻辑证明方式青睐有加；对佛学经典都非常重视，因为中国古代禅风盛行，不立文字，大有狂禅末路的倾向，且或多或少地受到清代考据学的影响；并且还认为唯识学可以融摄、涵盖和超越西方文化②。

而吕澂作为三系唯识之欧阳门下最得力的助手，他在唯识学方面著述颇为丰富。比如：有影响力的《论〈庄严经论〉与唯识古学》，判定瑜伽与唯识之不同，辨明唯识古今之相异；作《〈杂阿含经〉刊定记》，发现《瑜伽师地论》出自《杂阿含经本母》，理清了大乘瑜伽学与小乘佛学的渊源关系，把唯识学推源到原始阿含上来。他从藏文翻译出唯识学典籍《安慧三十唯识略抄》、《〈观所缘缘论〉会释》、《集量论释略抄》等，在其《印度佛学源流略讲》、《中国佛学源流略讲》中也有许多关于唯识学的论述。故而，陈兵先生就认为："吕澂研

---

① 参见蓝吉富主编：《现代佛学大系(51)欧阳渐选集、吕澂选集、王恩洋选集、景昌极选集》之"编辑说明"，弥勒出版社1984年版。

② 参见李广良：《中国近代三系唯识学的比较》，《佛法与自由》，宗教文化出版社2008年版，第100—102页。

究面虽广，但所主专在法相唯识。”①

三系唯识中，吕澂作为欧阳座下第一高足，是最富有理性精神的。而太虚武昌佛学院一系唯识学更多地只有宗教热情，这是由他们僧界的身份所决定的。太虚是极力维护如来藏系佛学的，例如在《起信论》真、伪问题的争执上，太虚从护教的立场出发，定《起信》为真，并融释唯识学与如来藏学的关系。而近代以来接受了西方、日本重考证、实证治学方法的影响，三系唯识学中很多人士对如来藏系经典《楞严》、《圆觉》、《起信论》持怀疑甚至否定态度。吕澂曾作《〈楞严〉百伪》，对中国佛学所依经典进行考证以证其伪。吕澂写作于20世纪四五十年代的《〈大乘起信论〉考证》算是对二三十年代国内兴起《起信论》论战的一个总结。其结论当然还是对如来藏系佛学进行一番清算。吕澂进行清算的工具，一大优势就是语言这个武器，他甚至搬来了日本人的很多研究成果加以引用，似乎更具有说服力。从某种程度而言，这也更适合今日所行的学术规范。而武昌佛学院的印顺对“真常唯心论”也是颇有意见，而要求回归到印度佛学中去探寻其源头。吕澂、印顺两人作为中国近现代佛学研究的两朵奇葩，在“内院”系唯识学和“武院”系唯识学系统中，这两位是具有代表性的。虽然，太虚对印顺的某些观点并不赞同，印顺的思想还是或多或少打上了武院的烙印，这里还是把印顺归为武昌佛学院太虚一系的唯识学中去。印顺即便批判“如来藏”，也往往是僧界内部的一种判教理论和他自身人间佛教推广的愿力所为。这与吕澂理性批判手段的运用是截然有别的。

至于“北韩”——韩清净一系唯识学，韩清净仅仅精专于唯识，并不具有语言优势。程恭让先生比较过南欧北韩的异同，说：“民国佛教学术中的南欧北韩之学，都与清学大有渊源，其中，南欧之学较多地受到今文学家的影响，北韩之学则固守乾、嘉古文学者的传统。”②古文经学，侧重于训诂、考据，这与韩清净的治学特征很接近；而今文经学家的思想则更活跃，例如康有为、梁启超等均属于今文经学家，他们很乐意接受西方文化的影响。吕澂早年留学日本，融入了更多西方的实证精神、日本严谨的治学方法，具有国际化的风格。刘成有先生在《近现代居士佛学研究》中认为吕澂具有“世界眼光”和“理性追

① 陈兵、邓子美：《二十世纪中国佛教》第六章“法相唯识学的复兴”，民族出版社2000年版，第237页。

② 程恭让：《三时学会清净居士的晚年著述与思想》，《世界宗教研究》1998年第1期，第51页。

求”。

另外，同时代治唯识的还有新儒家代表梁漱溟、熊十力等人。梁漱溟曾入内学院听欧阳竟无讲唯识，1920 年其著《唯识述义》出版，1921 年还发表了《唯识家与柏格森》一文。梁漱溟是一名文化保守主义者，五四新文化运动时期，胡适等人往往是用西学来省视儒学，而梁漱溟却扛着复兴儒家的大旗，要为孔子讨个说法。同样是新儒家代表的熊十力，著有《新唯识论》，名为唯识，却抨击唯识，实际上是一部援佛入儒的儒家著作。梁、熊二家的唯识思想都不是纯粹意义上的佛家唯识体系。他们的著作中虽然时常引用西学词语，例如梁著《东西文化及其哲学》就拿心理学、西方哲学的名词感觉、理智、直觉来比附唯识学的现量、比量、非量；熊著《新唯识论》也常比附柏格森、康德等西洋哲学家思想。但是，他们并不像吕澂那样精通多种外国文字、占据语言这个制高点。他们在研究西方文化时是运用了第二手资料，而吕澂很多是直接翻译和借鉴了西方、日本、藏文、梵文、巴利文等第一手资料，在同时代的唯识家中是绝无仅有的大家。

20 世纪 50 年代，吕澂在谈到内学院的工作计划时，提出要与苏联的佛学研究相互交流：“与国内外进步的佛学研究相配合，以完成上述的任务。在这里，要涉及友邦苏联的佛学研究说一说。苏联的科学院尝继承沙俄时代开始的编印《佛教文库》(Bibliotheca Buddhica)事业，并拟好具体计划，进行系统的研究，而有了佛教文化研究部门。大概因为取材的便利吧，研究进程是彷佛蒙藏寺院的。早年出版物中间，就有史撤尔跋兹基[1] Th, Stcherbatsky 师弟关于因明般若等作品。史氏研究法称因明所成的巨著《佛家逻辑》Buddhist Logic 曾经传诵一时。可是他所用的资料不够完全，仍不免有些缺点。……”[2]可见，吕澂在借鉴他国的研究时，也并不是一味盲从，而是有所选择的。

总的说来，与同时代的唯识家相比，吕澂给人的印象是学者风范大于宗教家风范，冷静客观，求真求实。吕澂的理性精神更强，走佛教学术化的路向也更明显，他的佛学研究水平走向了世界，可归为具有现代化、国际化学术水准的学院派哲学家。

---

① 史撤尔跋兹基，现翻译成“舍尔巴茨基”。

② 吕澂：《内学院研究工作的总结和计划》，《吕澂集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 306—307 页。

（二）吕澂唯识学思想的正负面价值

1. 就治学理念观而言：高扬唯识真义，但摈弃教派融通

吕澂以佛教唯识学统摄一切内学与外学，来构建整体唯识体系。他把大乘唯识学放在整个佛学的大背景下，溯源到原始阿含，回归到印度大乘瑜伽学，对中国佛学性觉说作出彻底的否定和批判，把中国佛学推源到唯识学上来，以唯识学“一以贯之”之道来涵摄一切内外学。这是吕氏治学宗趣所在，这也是内学院意图复兴法相唯识的办学宗旨。不过，这样一来，在教判上就难免形成过于偏重于法相唯识的情形，而造成一边倒的局势，这不像历来其他宗派的判教，往往在孰高孰下上争执不停，吕澂是一棒子打倒，只标榜己宗，这就把内学院推向了风口浪尖、置身于孤立无援的境地。以吕澂为代表的居士佛学看清了中国佛学的弊端，是革新的先锋，想走出困境，但却陷入另外一种窘境。在困惑与奋进交织下，一方面想励精图治，另一方面又力不从心，这是吕氏过于相信、依赖印土原初的种子生命力而忽略了种子在移植本土后生长和繁殖之生存环境的结果。

吕澂把唯识学推源于原始《阿含》。他作《〈杂阿含经〉刊定记》，发现《瑜伽师地论》出自《杂阿含经本母》，理清了大乘瑜伽学与小乘佛学的渊源关系。唯识学与部派《毗昙》也有密切的关系，吕澂认为唯识学发展了部派《毗昙》。唯识的根本典籍为弥勒著的大论《瑜伽师地论》，发扬其说的为瑜伽师，瑜伽师继承并且发展了小乘旧毗昙师的理论。唯识学与般若学是同源的。玄奘虽然译传了护法、戒贤的印度大乘瑜伽行派，可是玄奘还有一个重要贡献就是翻译了六百卷《大般若经》。吕澂认为唯识与般若是不二的，唯识与般若历来多有争论，亦有融合。如来藏系佛学在印度是涌动的一股暗流，吕澂不承认如来藏系佛学性觉说，但并不是说就否认了通常而言的如来藏系经典，只是在吕澂的判教体系里，“如来藏学”的名称被换掉了，《华严》判为“瑜伽学科”，宋译《楞伽》还原为唯识典籍，《楞伽》、《涅槃》、《法华》被归为“涅槃学科”。吕澂以唯识学来消解与如来藏系佛学的歧义和争执。

如来藏系佛学在印度并未得以充分地传承和发扬，也许在印土并不受欢迎，反而植入中土以后，如来藏系佛学得以盛传，形成了华严、天台、禅宗等中

国佛教宗派林立的局面。内学院批判中国佛学，笔伐的焦点就在于“如来藏”上，认为它似乎另立了一个绝对的本觉说的哲学本体。他批评天台宗“实相”性觉说，把天台学推溯到南北朝时期的唯识古学上；他批评华严宗的“法界缘起”性觉说，把华严学溯源到唯识古学、慈恩宗上；他批评禅宗“心性”本觉说，试图把中国禅学回溯到印度大乘瑜伽学中去。他在《禅学述原》中认为禅宗的三系禅学（楞伽禅、起信禅、般若禅）均出自于大乘瑜伽学。吕澂在对天台宗、华严宗、禅宗性觉说进行批判时，有一个评判的标准，这个标准就是他所宗的法相唯识学，尤其指玄奘系唯识宗，在印度就是护法系大乘瑜伽行派。

吕澂对中国其他宗派的态度是一概否定的，不予以承认，或者把他们的源头统统引入到唯识学上来，以唯识来统摄其他宗派佛学。通常佛教宗派判教往往也会自我抬高本教的地位，但是也具有融通性，并不一味排斥他方。吕氏的做法是难以让其他宗派接受的，其激烈的批判思维，对几千年来根深蒂固深受中国文化影响的中国佛教徒们所造成的心理压力和冲击，恐怕也是其所料未及的吧。吕澂的批判佛学思想或许还影响了 20 世纪 80 年代日本袴谷宪昭、松本史朗的“批判佛教”思潮。

2. 就治学方法论而言：运用知识理性，然冲淡宗教气氛

吕澂沿袭了清代、民国时期的考据学风，同时吸纳了西方、日本过于强调训诂实证的研究治学方法，成为佛教学院派哲学界的佼佼者。但同时，吕澂的治学带来另外一个消极因素是：他的国际化的学院派哲学，淡化了佛教本具有的信仰和非理性特质，因而吕氏工具理性的使用往往落入了只见树木不见森林的陷阱之中。如何在知识与信仰的张力中理解吕澂是一个矛盾交织的两难问题。

李林先生在《吕澂是谁？——汉语佛学界最严重的遗忘》中力图为吕澂平反、正名，认为他的学术贡献集中表现在佛学“知识”能力的使用，说：“对于 19 世纪以来，欧美所盛行的佛学研究法（亦即以文献学、历史学、哲学等等各类学术方法去研究佛教），吕澂有完整而深入的理解。他是将这种研究方法及学术态度介绍给中国佛学界并且本身的成就亦最大的中国学人。我们可以说，吕澂是 20 世纪中国佛教研究的主要奠基者。……从他的著作来分类，他在佛书版本及辨伪、印度原典的研究与翻译、因明与声明、戒律、西藏佛教、印度佛教、中国佛教等方面无不委曲通晓，取得了卓越的成绩。如果综合起来衡

量,在广度与深度上,他可以说是20世纪中国佛学界的第一人。"[①]李先生高度评价了吕澂,并且称其为"20世纪中国佛学界的第一人"。吕氏的功绩主要体现在他语言工具理性的使用,他通晓日、梵、藏、巴利等多种文字,进行翻译校勘、分析比较研究,再与他治学的法相唯识为中心相结合,整个印中佛学关系线索就会显得很清晰。

吕澂在1950年撰写的《内学院研究工作的总结和计划》中对内学院的创办宗旨和目标作了一番工作汇报。他说:"本院的创设,是要由学术方面去研究和发扬佛教文化的。当时提出了这样的目标至少做到真实之学和'为人'之学。因为我国传播的佛学乃经翻译而来,文字上,理解上,种种隔阂,一向是多少走失了原样,必需先把研究资料彻底整理得其真实,才会见到佛学的本来面目。"[②]吕澂一开始就强调了内学院是从"学术方面"去研究佛学的,而且把佛学当成一种文化、哲学。吕澂在20世纪80年代《佛学研究和支那内学院》自述中还交代说:"我在此后的四十余年[③]里,始终把佛学作为一种哲学,作为社会科学系统中不可或缺的一门学问进行研究。"[④]一旦把佛学作为一种哲学,就会纳入很多理性因素。宗教当然不能缺乏思辨性,就像中国人虽然不喜欢唯识宗那样抽象的思维、严密的论证,而近代以来中国在世界之林的落伍,逼迫知识分子进行反思,意识到国人急需补充的恰恰是西洋人擅长的逻辑分析能力。但是,任何事物总有矛盾的对立面,宗教一味地追求理性的逻辑推证,就会遗失了宗教原本所具有的玄思、意会、直觉、感悟、体证诸多感性特质。

吕澂宣扬的"真实"之学则是通过科学、实证的理性析辨来复兴唯识学。吕澂提出的"真实"之学赋予了佛学以现代性的科学意涵,与马克斯·韦伯提出的现代性进程的宗教自觉的"祛魅"心理具有同样的时代感。不过,与基督教新教加尔文改革一样,宗教一旦丧失了非理性和神秘主义而走入世间,那么俗世的生活就会卷人进来。揭去罩着宗教的那层朦胧面纱,宗教也变得不再那么不可思议。在理性精神盛极的时代,新教徒们为了荣耀神,想提前预订进

① 李林:《吕澂是谁?——汉语佛学界最严重的遗忘》,《太原师范学院学报》(社会科学版)2006年第5期,第8页。

② 吕澂:《内学院研究工作的总结和计划》,《吕澂集》,中国社会科学出版社1995年版,第301页。

③ 1922—1952年,支那内学院从正式成立到中国内学院解散,计约三十年;而后1952年到60年代"文革"前,有十多年时间,吕澂还继续开展佛学研究。总计四十余年。

④ 吕澂:《佛学研究与支那内学院》,《吕澂集》,中国社会科学出版社1995年版,第317页。

入天堂的门票，他们勤奋、积极地劳作，从精神伦理角度反而导出物质变化，引发了资本主义工业化生产，间接地达到改造社会的目的。在垂青于宗教的社会学家的视野下，意识比存在似乎更重要。韦伯写了一部《儒教与道教》，他从西方新教伦理产生资本主义的立场分析了以儒教与道教文化为底蕴的中国为什么不能产生资产阶级资本主义，"其主要原因在于缺乏一种特殊宗教伦理作为不可缺少的鼓舞力量"①。韦伯认为道教缺乏理性，儒教虽有理性，不过儒教的理性是去适应世界，而不是像新教那样去支配、改造世界。韦伯大致意思是说，整个中国古代儒道两家还是缺乏像西方那样真正的理性精神。这种观点也是一家之言了，它只是提供了一种新的视角。也应该看到西方社会资本主义的弊端，两次世界大战给许多有识之士敲响了警钟。这时候，又需要从宗教那里寻求最后的避难所。科学越发达宗教越退让的论调在现代社会中似乎难以自圆其说。在佛学研究中理性工具的过多使用，例如语言学应用、哲学分析、文献考据、史学论证，科学推理会把佛教推向另外一个胡同。理性与感性、知识与信仰，学术与生命本该是相互调适、顺应才是。

吕澂严谨的治学态度就学术价值而言，确实具有积极意义。但是他立足于学术的立场，虽然赋予了其研究的理性成分，但忽略了宗教感性，冲淡了宗教气氛。这也说明了他的背影为什么越发显得那么孤寂、落寞。

3. 就治学实践论而言：勾画理论蓝图，却弱化宗教践行

中国人历来追求"知行合一"，他们的学问与人生本不可分，对生命体验和彼岸理想的追求是其学术的终极归宿；但往往在具体实践过程中，难免出现偏执现象。吕澂过于专注在理论建设方案的规划上，反而忽略了宗教践行的重要性。他虽然也强调戒律、唯识转依革新在人间社会的积极价值，但是往往也只是停留在理论蓝图的设计上——这与他的居士特殊身份不无关联，难以兴起在教界尤其针对僧界的彻底革命。

针对僧界戒律废弛现象，吕澂提出要建立"现代律学"的主张，他在《律学重光的先决问题》中以大乘唯识学之《瑜伽菩萨戒本》为核心和枢纽来融摄一切大小乘之戒律。其出发点是好的，不过，他对中土大乘佛学《梵网》推倒重

① ［德］马克斯·韦伯：《儒教与道教》"译者序"，洪天富译，江苏人民出版社 1995 年版，第 9 页。

来的设想,似乎不大现实,也难以被佛教界所接纳。吕澂作为居士佛学的代表,与僧界毕竟隔了一层,其实践的通路是路漫漫其修远、上下而求索。他在《诸家戒本通论》中批评了太虚的僧制改革理论,认为僧制不是太虚所说的"改革"、而应该是"建立"。他说:"今亦有人倡言改革僧制,而侈谈规模,漫无依据,则亦趋时骛新之流耳,窃谓非其道也。僧制无所谓改,但有创设。如法如律之僧伽制度,数千年来未传此土,今云僧制,则有如法建立而已矣。"①太虚提出"改革"论,吕澂提出"革命"论。虽然近现代以来,太虚人间佛教的理论不断得到后继者的支持并付诸实施,但因为时代的局限性,太虚的佛教僧制"改革"论是难以推广的。吕澂认为僧制应该要推倒重建,这种观点属于"革命"论,他在很多篇中提出"革新"这个词,革新具有革命的意涵。吕澂是明显的激进派、其主张更是激荡人心,大有推倒一切重来的意味,不过他的设想固然蓝图美好,也仅仅是拘泥于理论建设了。

关于革新,吕澂在20世纪四五十年代,连续撰写了系列论文《正觉与出离》、《缘起与实相》、《观行与转依》,从理论上阐释了唯识学的转依革新说的实践内涵,特别强调了革新的重要性,积极把唯识学推展到人间社会上来。"革新"一词最早是与熊十力辩论时提出的,也涉及禅学研究。徐文明先生认为吕澂是"站在大乘瑜伽学派的立场上对中国禅学进行了分析和批判,带着以革新取代返本、以积极进取代替消极保守的救世救国的热情来进行禅学研究,……到了后期,他似乎从宗教家的立场上退了回来,逐渐变成一个纯粹的学问家,主要追求的是历史的客观的真"②。以禅宗为代表的中国佛教的人间路线与内学院性寂革新说的人间路线具有明显不同的践行手段:前者注重实际修持,禅宗就有农禅结合"一日不作,一日不食"的禅门清规盛行于世;后者则强调理论构建和蓝图设计。

居士界对佛教人间化的推进工作并非仅凭一腔热血的感性和冲动,与僧界相比较而言,他们更具有理性精神,这一点是值得肯定的。例如,在经论典籍方面的研究,居士界更多勤于考证辨伪。但是,这种理性的思考,更多停滞于他们开展的一系列的理论工作和未来的蓝图设计。整个现代中国的大环境,似乎并不需要吕澂这样杰出的学者,吕澂面临的处境是遭到教界的摈

① 吕澂:《诸家戒本通论》,《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第129—130页。

② 徐文明:《吕澂与禅学研究》,吴言生主编:《中国禅学》第3卷,中华书局2004年版,第325页。

斥——更多是将他束之高阁或弃之如敝履。蓝吉富先生深有感触地说:“最令人感到怅然的不只是整个社会对他的冷漠,也不只是其学术思想的后继无人,而是他所竭力去廓清扫除他所认为的佛学上的‘重重障蔽’与‘错误思想’,迄今仍然百花齐放,盛行一时。”①

总而言之,吕澂的唯识学思想既有正面价值,又有负面效应;既有积极意义,也有消极影响。对此,应该客观地作出评价。他在法相唯识学方面作出了突出的贡献,吕澂的研究成果产生了广泛而深远的影响。吕澂打着复兴印度纯粹佛学的旗帜,究其根本则是为了改变中国传统佛学理论所导致的种种实践上的弊端,而实现以佛教革新现实人生的积极目标,由此带来了振聋发聩的变革性意义。但是其批判佛学思维,无论是对佛学界还是对整个思想界来说都是一个极为沉重的课题。

① 蓝吉富:《吕澂的生平与学术成就》,《二十世纪的中日佛教》,新文丰出版公司1991年版,第212页。

附录一　吕澂与近现代唯识学者的思想比较

若想概览吕澂先生唯识学思想的全貌，不仅要深入探讨吕澂本人的思想，还要与中国近现代唯识学者的思想作对比，才能从不同的角度显明吕澂唯识思想的内容、特点等。吕澂接续欧阳竟无大师的法脉并有所创释；在与同门精研唯识的王恩洋讨论时表现出保守中的革新观念；而与太虚大师就僧俗二界关于人间佛教的态度上存在着分歧，反映了居士佛学与僧界佛学的差异性；他与印顺法师在佛教学理路向上有着共同点和相异处，尤其在对待空有二宗的态度立场上；此外，吕澂与新儒家熊十力的严重分歧只因在儒佛道路上分道扬镳。

一、接续欧阳法脉并有所创释

吕澂可以说是欧阳竟无座下最得力的助手。1918 年，欧阳竟无打算办支那内学院，再三请吕澂协助，支那内学院经过四年的筹备，于 1922 年 7 月 17 日在南京正式成立。欧阳竟无任院长，吕澂任学务主任。欧阳竟无在同人中最推崇吕澂，将其视若舍利弗。《藏要》的编纂虽然是欧阳竟无主持，也多是吕澂负责校勘工作，出力最多，贡献最大。诚如欧阳竟无所说："若夫继往开来之事，共建邦家之基，住宁二十五年不出户庭，蛩巨不离有吕秋逸。《藏要》成，教义明，图书聚，修绠得。"①欧阳竟无于 1943 年逝世之后，吕澂继任内学

① 欧阳竟无：《支那内学院经版图书展览缘起》，《欧阳竟无集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 199 页。

院院长，继续开展教学活动。

吕澂有很多思想受到其老师欧阳竟无的影响，比如倡“法相唯识分宗”（瑜伽与唯识）、对《大乘起信论》的怀疑。欧阳竟无在1916年所作的《百法五蕴论序》和《世亲摄论释序》中，首次提出唯识、法相并非一宗的观点。吕澂也在1924所作的《论〈庄严经论〉与唯识古学》一文“瑜伽与唯识”中，判定瑜伽（法相）与唯识的相异处，主张“瑜伽与唯识，学说有先后”。

民国时期，《起信论》真伪问题也讨论得相当激烈。该论题最先由日本人挑起来，后来波及到中国，参加论战的有梁启超、章太炎，武昌佛学院的太虚、唐大圆，南京支那内学院的欧阳竟无、王恩洋、吕澂等也卷入进来了。1922年，欧阳竟无在演讲《唯识抉择谈》时，就已经对《起信论》真如无明互熏问题提出了质疑。如果说1922年欧阳竟无的《唯识抉择谈》是开了论战的先河，那么吕澂作于20世纪四五十年代的《〈大乘起信论〉考证》，可以说是对论战的全面总结了，其立场还是站在欧阳竟无为首的内学院一边。

不过，吕澂并不仅仅受学于欧阳师而一成不变，他也有很多创新成分，是既有所继承又有所发展的，“法相唯识学说是吕氏佛学研究的重点之一。对法相唯识学说，吕氏没有盲目轻信前辈大师学者的研究成果和研究结论，他发挥自己的特长，努力探求其渊源及其发展变化，因而有很多创见”①。高振农先生回忆说：“恩师吕先生长期追随欧阳竟无，既是学生，又是助手。其佛学思想基本上继承了欧阳竟无的传统，但有所发展，有所创新。他善于吸取古今中外佛学研究的成果，既不盲目崇信外国的一套，也不墨守中国学者的成规。他有目的有选择地利用国内外一切研究成果，特别是近代日本佛学学者的研究成果，作为思想资料，建立起自己的新的佛学体系。”②这个新的佛学体系是什么呢？实际上吕澂是以考据立佛学义，旁及中外，互勘汉、梵、藏、巴利、日文，这个“新”就在于证伪求真。吕澂无疑还是受到清代考据学风和日本学者治学方法的影响，不过在中国近现代时期，把这种去伪存真的方法，应用到佛学研究方面来，对于中国人来说着实令人眼前一亮。

也有学者认为吕澂的研究甚至超过了欧阳师。张春波先生就说：“先生追随欧阳大师二十余年，深得欧阳的教导，从欧阳那里学到很多学问。由于二

① 马佩主编：《玄奘研究》第六章第十一节“吕澂对于法相唯识学说研究之深入发展的贡献”，河南大学出版社1997年版，第357页。

② 高振农：《怀念恩师吕澂先生》，《五台山研究》1998年第1期，第33页。

十余年孜孜不倦的钻研，加之他天资聪明，欧阳大师健在的时候，先生的学业在很多方面已超过老师。这一点，观察深刻、慧眼识才的熊十力先生早就看了出来。他在给先生的信中称赞先生学业‘较师更加精详’，可谓‘青出于蓝而胜于蓝’。”①吕澂治学含有更多的理性特质，而这正是学术创新性的来源。诚如，吕澂曾对他的弟子高振农说：“我的佛学知识，来之于欧阳竟无，但真正使我在佛学上有所造诣的，乃是在实际研究工作中所造成的。……我在编纂《藏要》时，翻遍了汉、梵、巴、藏等各种版本的佛典，使我的佛学研究水平有了很大的提高。”②这也可以说吕澂是站在巨人（欧阳师）的肩膀上，加上自身的勤苦和努力，在学习和工作实践中，不断提升自己，使得其佛学研究立足于世界范围，从而赋予其佛学一种强烈的理性精神。

吕澂在风格上与其师欧阳竟无还是有区别的，欧阳竟无具有浓烈的宗教热忱与精纯的宗教情操，而且愿力深厚，是一个能将生命溶入佛法之中的宗教思想家。而吕澂给人的印象是学者风范大于宗教家风范，冷静客观、求真求实。虽然很多人士认为吕澂的性格缺乏欧阳那样宗教家的淑世热情，往往把其视为具有文化使命感的佛教学者。但还是不可以忽略吕澂具有的宗教家的身份和地位，或者再采取调和一点的态度，从某种程度上说，他可谓宗教家与学者两者兼而有之。

总之，与欧阳竟无相比，吕澂的理性精神更强，走佛教学术化的路向也更明显。也可以说，吕澂虽然信奉佛法，但是他的佛学思想更多是一种学院派哲学。

二、与王恩洋讨论时显露出保守中的革新

吕澂与同门在一起讨论问题，从某个问题入手，意图把唯识学上面存在的疑点作出解答或辩难，从这些侧面也可以反映出内学院弟子们的治学方法。他与王恩洋讨论的比较多些，例如有关“《掌珍论》二量真似义”、“真如作疏所缘缘义”等。这些讨论有助于辨明一些问题，也更能反映吕澂本人的思想倾

---

① 张春波：《当代著名佛学家吕澂先生》，《五台山研究》1989 年第 1 期，第 4 页。

② 高振农：《怀念恩师吕澂先生》，《五台山研究》1998 年第 1 期，第 33—34 页。

向。与欧阳竟无座下另一位治唯识颇有心得的王恩洋相比较,可以看出:王恩洋虽然敢于提出自己的观点看法,但是观点比较保守,拘泥于唯识基本教义;而吕澂的观点多是宗于护法、玄奘,但是融释性较强,甚至有自由发挥的成分,较为灵活。王恩洋属于创释中的保守,吕澂却是保守中的创释。不过,他们大多数情况下,在基本观点上都能达成一致,尤其是关于料简真谛唯识古学和如来藏系佛学的问题,这也是支那内学院作为一个独治唯识今学的学派所在了。

《〈掌珍论〉二量真似义》一文,在内院第四次研究会上由王恩洋提出讨论,1924年《内学》第1辑刊出。起源于吕澂在其所作的《因明纲要》中对清辨《掌珍论》的批评,吕澂在《因明纲要》中认为清辨立量——真性有为空(宗)、缘生故(因)、如幻(喻)——有五处过犯,分别是,宗过:一、一分所别不极成;二、一分自语相违。因过:三、一分所依不成;四、共不定。喻过:五、一分所立不成。吕澂把清辨的立量判为似比量,也不是他所发现的,而是源自于《成唯识论》。吕澂与王恩洋对《掌珍论》的判摄如同冰火两重天。王恩洋认为《掌珍论》是"真比量",而吕澂却判其为"似比量"。吕澂支持了瑜伽行派,王恩洋有点同情中观派。最后,欧阳竟无作出评释,他站在了吕澂这一边,认为《掌珍》秉承了般若学空观,法相宗才是非空非不空,属于真正的中道观,清辨破斥相宗的理由是不充分的。

由上辩论,可以看出,吕澂是宗于护法、玄奘系唯识学的,这与其师欧阳竟无一样。而且,吕澂治学非常精研。不过,王恩洋治唯识也不可忽略,于凌波居士就曾说过,"恩洋先生治学,则一生忠于唯识,始终未超越唯识范围,故其唯识学之造诣,于欧阳大师之下为第一人。"①于居士有过褒之嫌,因为王恩洋在后来几十年内治儒学。但是,除却儒学之外,仍然可以说王恩洋是现代佛学界中一位专治唯识学的学者。实际上,就治唯识而言,王恩洋与吕澂相比钻研得更深,他敢于对古人的观点作出挑战。只是王恩洋治学更广杂一些,兴趣也较广泛,涉猎儒家,晚年几乎完全从事于儒学教学和研究了。

《真如作疏所缘缘义》一文,在内院第五次研究会上由陈证如提出讨论。王恩洋、吕澂两人反复辩难,内容精彩。王恩洋认为真如不可以作"疏所缘缘";吕澂认为真如可以作"疏所缘缘"。他们争论的焦点如下:一、后得智与根本智是否能同时而起?这涉及真如被疏缘时,后得智是否直接托真如实相

① 于凌波:《中国近现代佛教人物志》,宗教文化出版社1995年版,第606页。

为质的问题。王恩洋认为时间上有先后,吕澂认为可以同时而起。二、真如是否有质?这涉及真如被疏缘时,是否符合疏所缘缘的概念。王恩洋认为真如不是一个实体,真如是不离开万法本身单独存在的;吕澂认为真如有质的含义,因为真如是圆成实有的。由此可见,二人对"质"的概念理解不同。三、真如是否与能缘体相离?这涉及"疏"的含义。吕澂认为虽然真如不离诸法,但是从能与所的地位而言,真如与能缘体有相离的意思,当真如被缘时能缘体能变现出似相分,因此就有了疏隔的说法。这些辩论是有意义的。就《真如作疏所缘缘义》讨论而言,一方面,越辩越明,把问题更加明确化;另一方面,是越辩越不明,因为他们所理解的概念是不一样的,比如对"质"、"疏"的理解。由此可以看出:吕澂的观点多是融释性较强,较为灵活;而王恩洋的观点比较保守,宗于唯识基本教义。

如果结合《〈掌珍论〉二量真似义》和《真如作疏所缘缘义》的讨论,比较王恩洋、吕澂二人,可以看出,王恩洋的特点是创新中的保守,吕澂的特点是保守中的创新。王恩洋提出的问题是最大胆的,也是最敢于挑战权威的,例如他对《成唯识论》中认为《掌珍论》是"似比量"提出质疑,认为是"真比量",敢于为印度历史上的中观派清辨辩护,这似乎有悖于内学院的立宗教旨了,难怪最后连欧阳竟无师也要站出来,判摄中观与瑜伽不同。王恩洋在教界掀起轩然大波的是他作的一篇《〈大乘起信论〉料简》,虽然关于《起信论》的争议有很多人卷入进来,例如梁启超、章太炎、欧阳竟无、太虚,但是王恩洋的观点最具有震慑力,他直接认定《起信论》为"梁陈小儿"所作。所以,可以说王恩洋是大胆创新中的保守。说王恩洋保守,那是因为他早年在内学院期间,专治唯识,并不涉及其他佛学。按照黄夏年先生的考证,"王先生的唯识学著作占有其本人的全部佛学著作的80%,可以说代表了王先生的佛学特点"①。而吕澂也是很保守的,教门上他一生宗于欧阳师门,不离欧阳左右,学理上几乎完全宗于护法、玄奘系唯识学,不过他善于运用多种梵、藏、日、巴利文等文字校勘佛典,发现其中的线索,还有他在唯识学中还融入了革新于人间社会的态度,这种治学方法应该可以说是保守中的创释了。

总之,吕澂在与同门相互交流学习中,基本上他们的治学依据还是保持了步调一致,即是宗于护法、玄奘系唯识今学。值得注意的是,吕澂在与内学院

① 王恩洋:《中国佛教与唯识学》,宗教文化出版社2003年版,第2页。

另一唯识巨匠王恩洋相比较而言，王恩洋治学可以说是大胆创新中的保守主义，而吕澂是属于小心求证保守中的革新主义。

三、与太虚就僧俗二界关于人间佛教的态度

佛教走向人间化在近代以来表现尤为明显。时代急切需要一种新的革新力量，把佛学重新纳入到人间社会来。以人为本位来重新思考信仰与解脱、此岸与彼岸、世间与出世间的关系。近代佛教有一个很明显的特点就是积极入世，重视人间。这种人间化的思潮首先是从“居士佛教”①开始的。

有“近代佛教之父”之称的杨文会，积极为佛教入世作理论和实践上的铺垫，可以说引领了佛教走向世间化的社会思潮。杨文会“志在复古”，“本师释尊之遗教”。其实“复古”只是途径，目的是“改造”。这对后来支那内学院的“返本开新”的佛学理念造成了影响。杨仁山之后，直接开出僧界、居士界的佛教革新运动。僧界的代表为太虚、居士界的代表为欧阳竟无。

欧阳提倡佛法的理性精神，这也是佛教如何应对西方文化世俗化挑战的一个课题。在佛教人间化上，除了佛学理论上的澄清，欧阳也重视僧伽制度。佛教兴衰成败与僧团的素质有很大关联，历史上的“法难”多因此而起。近代以来，其中太虚僧团改革的主张最具有代表性；欧阳对此也有很深的认识，他认为导致这种情况的根本原因是出家的僧众和在家居士的不平等。欧阳竟无在《支那内学院院训释·释师训》中肆力驳斥了小乘佛教律制传统（也是占中国佛教主流地位）的崇僧抑俗思想，正面依据大乘经典之说来证明在家众得以住持正法，给予居士道场在教证方面的依据。他认为解决的途径在于消解僧团的特权，在《辨方便与僧制》中，他认为：“出家者应行头陀，居兰若”；“出家者不应参预世事”；“出家者不应报官，不应与考”；“出家者参政大违戒律”。② 佛法僧三

① “居士佛教”一词是指晚清的一批志士为振兴佛教，把衰微的佛教从危境中拯救回生，以高雅的学风提倡佛学，促使当时士大夫阶层、文人雅士竞相研究佛理，盛兴刻经流通，弘扬佛法，捐资办学，培育佛教僧侣人才，并在高等学府宣讲佛学，介绍佛教哲理，掀起了佛学研究和佛教运动的新浪潮。

② 欧阳竟无：《辨方便与僧制》，《欧阳竟无集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 160—163 页。

宝,历来是佛教信仰的基础,欧阳的提法是值得深思的。他的学生吕澂写的《亲教师欧阳先生事略》说:“又就内学院开研究部试学班,及法相大学特科,大畅厥宗。立院训曰:师悲教戒。揭在家众堪以住持正法之说,教证凿然,居士道场乃坚确不可动。”①

这当然引起了僧界的质疑,以太虚为代表的僧界与支那内学院居士界多发争论。太虚法师“是春(1928年)多评内院之作:《生活与生死》,对吕澂《印度佛教史略》作;《论掌珍论之有为空量》,对吕澂《因明纲要》作;《再论唯识与法相》,对欧阳竟无《摄大乘论大意》作”②,之前(1924年)太虚与王恩洋关于《起信论》真伪问题就发生过争辩。争论的背后其实隐含着僧俗二界对佛法的不同理解。随着居士运动的勃兴,僧俗关系需要合理的定位,这成为近现代佛教界面临的一个重大问题,陈兵先生认为:“强调居士佛教的重要性,只是清流正本、纠治偏弊之论,并非否定出家僧尼住持佛法的重要地位。”③

就僧制问题,吕澂也加入到讨论中来了。我们知道,吕澂的治学是归宗于大乘唯识今学的,他在戒律学的推广和阐释上,对中土大乘《梵网经》一概否定、推倒重来,以弥勒《瑜伽菩萨戒本》作为唯一且最值得依赖之律学而加以弘扬。并对太虚的僧制“改革”论进行批评,提出重建“现代律学”的主张。

吕澂在《诸家戒本通论》中提到:“今亦有人倡言改革僧制,而侈谈规模,漫无依据,则亦趋时骛新之流耳。窃谓非其道也。僧制无所谓改,但有创设。如法如律之僧伽制度,数千年来未传此土,今云僧制,则有如法建立而已矣。”④可见,吕澂对太虚的改革主张是反对的。太虚属于改革论。而吕澂认为,僧制不是改革,而是创设。吕澂认为僧制应该推倒重建,这种观点属于革命论。他在很多篇中提出“革新”这个词,革新具有唯识学特有的转依(转识成智)的意涵,这看起来要比太虚的改革论调更激进。

太虚虽然为近现代三系唯识学之一家,但是他是赞扬并融通中国佛教的。太虚分大乘为三宗:法相唯识宗、法性空慧宗、法界圆觉宗。前二宗论相当于印度的瑜伽行派和中观二派,为国际佛教界和藏传佛教史所共同承认,与印度

① 吕澂:《亲教师欧阳先生事略》,刘梦溪主编:《中国现代学术经典——杨文会、欧阳渐、吕澂卷》,河北教育出版社1996年版,第697—698页。

② 印顺:《太虚法师年谱》,宗教文化出版社1995年版,第137页。

③ 佛日:《近现代居士佛教》,《法音》1998年第5期,第18页。

④ 吕澂:《吕澂佛学论著选集》卷1,齐鲁书社1991年版,第129—130页。

的大乘佛教史可以衔接起来；第三种宗论虽然得不到公认，但是在中国汉传系统中却占据了绝对的优势地位。① 而第三种如来藏系佛学，就是指太虚说的"法界圆觉宗"，或者印顺说的"真常唯心论"，或者吕澂所说的"性觉论"。吕澂是坚决反对性觉思想的，他与熊十力辩论时，就提出性觉为保守义、性寂为革新义。所以，在吕澂潜意识里，他认为太虚的佛教改革是过于同情中国佛教了，属于保守主义。作为居士界的代表，吕澂骨子里充斥着革命精神，在佛教人间化的道路上，他的设想是超前的。

四、与印顺佛教学理路向的异同②

作为现代研究佛学的两朵奇葩，印顺法师和吕澂先生的佛学思维路向非常相似，但又各有千秋：他们都对印度小乘佛学抱有浓厚的研习热情，积极把大乘唯识学溯源到小乘阿含学上来；而在对待大乘空有二宗的态度上，却有着截然不同的治学归趣，印顺偏爱中观，吕澂青睐唯识；他们在对待中国佛学的立场上却又是异口同声，一起声讨中国佛教如来藏系佛学。

首先，同溯源唯识于印度小乘佛学。吕澂 1924 年曾作《〈杂阿含经〉刊定记》，他搜寻出原始佛教与大乘唯识学的线索。吕澂在 1950 年所作的《内学院研究工作的总结和计划》中还提到玄奘翻译的《瑜伽师地论》出自《杂阿含经本母》。印顺 1940 年，完成《唯识学探源》，这是他的第一部著作，印顺把唯识学推及到原始阿含学上来，或许还受到吕澂的启发。印顺《唯识学探源》一书，对唯识思想之源流描画颇为清晰，他说："唯识思想的源泉，应从《阿含经》去探索，因为《四阿含》是大小乘所共信的，公开流行的时期也比较地早（《杂阿含经》更是古典的）。要从《四阿含》里抉出唯识的先驱思想，这对于《阿含》思想的中心，有先加认识的必要。"③印顺和吕澂在许多撰述中阐明了大小乘之源流，字里行间中，无不透露出小乘原始、部派佛学与大乘学有着深刻的渊源关系。

① 参见杜继文：《大乘起信论述评》，《中国佛教与中国文化》，宗教文化出版社 2003 年版，第 318 页。

② 参见袁宏禹：《印顺与吕澂佛学思想径路比较》，《佛学研究》2011 年刊，第 379—387 页。

③ 印顺：《唯识学探源》，张曼涛主编：《现代佛教学术丛刊》第 24 册，大乘文化出版社 1978 年版，第 29—30 页。

其次，分歧于印度大乘空有二宗。印顺是一位公认的中观学者，他坦诚地说：探索佛教思想的关要，性空者的最为深刻正确。而吕澂却是一名公认的唯识学者。所以，两位大师在大乘空有二宗的偏爱上存在着明显的分歧。唯识与般若历来多有争论，亦有融合。关于清辨、护法空有二宗，是否存在真正意义上的对立呢？关于空有二宗的关系，印顺在《清辨与护法》中多有论及，他选取清辨的《掌珍论》和护法的《广百论释论》对空有同异关系作了详细的讨论。"一察其有无乖诤"，最后印顺基本是站在了清辨这一边，这不像吕澂是站在了护法这一边。值得注意的是，印顺对唯识学是有微词的，他把唯识学判为"虚妄唯识宗"，他在《印度之佛教》中认为，唯识学外虚妄无常而内真常，立说至巧。值得注意的是中观学派的末流，在学术思想上出现了一个新的转向的趋势，以胜义谛性空说为基础，吸纳了瑜伽行派的思想，合流成为一个新学派，即"瑜伽中观派"。瑜伽中观派后来越发倾向于如来藏系佛学。印顺对此多有不满，他说："晚期的印度佛教偏重论议，只说中观派与瑜伽行派，而不知'如来藏我'、'清净心'，……严格地说，这不是中观与无著、世亲的瑜伽行的综合，而是倾向真常唯心的（还不是'如来藏自性清净心'的主流）与'秘密大乘'更接近的一流。"①总的说来，关于空有二宗关系，印顺和吕澂各有偏好、自有所宗。

最后，共驳难于中国如来藏系佛学。要破斥中国如来藏系佛学系统——天台、华严、禅宗，就必须从中国佛教所依据印度如来藏系典籍的料简开始，印顺和吕澂对中国佛教的发难是不遗余力的。印顺有"变质佛法"的提法，吕澂有"相似佛学"一说，这成为 20 世纪佛学史上最引人瞩目的事件之一。内学院一系对如来藏学从某种程度上是彻底否定的，而印顺直接判其为"真常唯心论"。印顺是极力反对真常唯心论的，他感慨地说："在后期大乘时代，唯心论而要泯绝梵我论的影响，也真还不容易呢！"②印顺对中国佛教是多加批评的，如蓝吉富先生所说："在印顺学体系之中，曾被印老所贬抑或排斥的宗派，有密宗、净土宗、禅宗、天台宗与华严学。"③而吕澂以"性寂"、"性觉"区分中印佛学，认为印度佛教"性寂说"是真，中国佛教"性觉说"是伪。如来藏系佛

① 印顺：《印度佛教思想史》（下）第九章"瑜伽・中观之对抗与合流"，《印顺法师佛学著作全集》第 13 卷，中华书局 2009 年版，第 339 页。

② 印顺：《如来藏之研究》，《印顺法师佛学著作全集》第 18 卷，中华书局 2009 年版，第 185 页。

③ 蓝吉富：《台湾佛教思想史上的后印顺时代》，《第三届印顺导师思想之理论与实践——人间佛教与当代对话研讨会论文集》，弘誓文教基金会 2002 年版，第 110 页。

学在中土形成一系列的宗派,融入了中国的精神特色,这也是为什么许多学者认为中国佛教是中国化的佛教,丢失了印度佛学原有的纯粹色彩。印顺、吕澂两家在对待中国佛学的态度上很明确,即是要彻底地对中国天台、华严、禅宗等进行一番清理。

五、与熊十力儒佛为学路向的分歧

吕澂提出的"性寂"、"性觉"之分,就是从与熊十力就"佛学根本问题"辩论开始的。在他看来,"性寂"才是"心性本净"的正解,"性觉"是对本净的误解。吕澂与熊十力同为研究唯识学的大家。但自 1932 年 10 月熊十力《新唯识论》文言本印行出版,熊氏完全援佛入儒、归宗儒学。其著作名为"新唯识",实则批判佛教唯识,立场发生了根本性的改变。

事件缘起于欧阳竟无 1943 年百日大祭,吕澂因欧阳先生纪念刊一事约函熊十力,熊十力 3 月 10 日回信中附《与梁漱溟论宜黄大师》一文,一开始熊十力就对欧阳竟无师"从闻熏入手"提出了质疑,熏习法就属于唯识学渐修的路向。文中批评欧阳先生的学问从闻熏而入却未利用自家宝藏,称之为"经师"。此事引出熊、吕二家关于佛学根本问题的一场辩难,两人往来书信共十七封,历时近半年。吕澂关于印中佛学"性寂"与"性觉"的划分,也因此后来才更多被人所知晓。吕澂与熊十力的《辩佛学根本问题》原载于《中国哲学》1984 年第 11 辑。后来,林安梧先生改名为《辩儒佛根本问题》,被《现代儒佛之争》(台湾明文书局 1990 年)收录。在台湾可见的完整资料还有蓝吉富先生主编的《世界佛学名著译丛》NO. 48,《中国佛教泛论》的附录一,名为《吕澂・熊十力论学书信集》;洪启嵩、黄启霖主编的《当代中国佛教大师之集》NO. 8,《吕澂文集》,名为《吕澂和熊十力论学函稿》。

吕澂在与熊十力往复函稿《辩佛学根本问题》中说:"一在根据自性涅槃(即性寂),一在根据自性菩提(即性觉)。由前立论,乃重视所缘境界依,由后立论,乃重视因缘种子依。能所异位,功行全殊。一则革新,一则返本,故谓之相反也。"①

① 吕澂、熊十力:《辩佛学根本问题——吕澂、熊十力往复函稿》,谈壮飞、罗照整理,《中国哲学》第 11 辑,人民出版社 1984 年版,第 171 页。

是说“性寂”为革新义,“性觉”为返本义。“性觉”重因缘种子依,无漏种子自起现行,似乎一切具足,只要反求本心就好了。“性觉”思想具有中国佛学、乃至中国哲学儒家心性本体论的特点。在吕澂看来,“性觉说”忽视了人的后天主观能动性,这正是他要批判的地方。“性寂”重所缘依,以智缘如,得涅槃寂灭,“革新”具有唯识学特有的转依、渐熏的含义。在吕澂看来,只有“性寂说”才体现印度纯粹佛学的特点。周贵华先生认为:“印度佛教的心性说并非‘性寂说’。”①不管怎么说,吕澂的提法仅一家之言。需要注意的是,吕澂提出“性寂说”,并不是说寂灭不动、什么都不做的意思,而这恰恰是革新、转依的关键所在。

熊十力的《新唯识论》虽然反对大乘有宗,可是对印度大乘空宗、中国禅宗甚至整个中国佛教“性觉说”还是很赞赏的,认为空宗已“见体”了。因为空宗、禅宗与熊氏提倡的“反求本心”的儒家阳明心学路向很相似,有一超直入式顿法体证。从两人辩论的一开始,熊十力就对欧阳竟无“从闻熏入手”提出了质疑,熏习法属于唯识学渐修的路向,这与熊氏的顿法当然是格格不入的。可见,两人对佛法的理解完全是两条不同的路向。熊十力所要识得的“自家宝藏”正是他所体悟的本心,熊十力所赞赏的中国佛教“性觉”的本体与中国哲学、儒家的“反求本心”的心性论实则是一条路向。因为“性觉说”与熊十力骨子里的阳明心学反求本心的儒学路向是一致的。而熊十力达到其心本体的践履方式正是吕、熊二人理路之根本分歧点,这不仅是中印佛学的差异,深层次是中国哲学思维与印度哲学思维的差异。

从吕澂与熊十力关于印中佛学“性寂”与“性觉”的辩论,可以看出两家为学的根本分歧点。吕澂以大乘唯识学为标尺对中印佛学作出截然不同的划分,对中国佛学“性觉说”进行了彻底的批判。中国佛教在佛教中国化的过程中不可避免地吸纳了本土的儒道思想。吕澂是完全立足于印度佛家,准确地说是印度大乘瑜伽行派。与其说吕澂与熊十力两家之辩是唯识、华严之争,还不如说两家之争实则为佛、儒之争。

① 周贵华:《唯识、心性与如来藏》,宗教文化出版社2006年版,第196页。

附录二　对吕澂的主要著述作分类的统计表

1. 主要著作（含译著）

书名	出版信息
《西洋美术史》	上海商务印书馆 1922 年初版
《声明略》	南京支那内学院 1923 年 1 月发行
《美学浅说》	上海商务印书馆 1923 年 1 月初版
《美学概论》	上海商务印书馆 1923 年 11 月初版
《晚近美学思潮》	上海商务印书馆 1924 年 7 月初版；1931 年 4 月改书名为《现代美学思潮》初版
《印度佛教史略》	上海商务印书馆 1925 年初版
《佛典泛论》	上海商务印书馆 1925 年初版
《佛学研究法》	上海商务印书馆 1926 年初版；后更名《佛教研究法》
《因明纲要》	上海商务印书馆 1926 年初版
《色彩学纲要》	上海商务印书馆 1926 年初版
《国画教材概论》	上海中华书局 1927 年初版
《西藏佛学原论》	上海商务印书馆 1933 年初版
《印度佛学源流略讲》	上海人民出版社 1979 年初版；后为《现代佛学大系》第 23 册收录，台北弥勒出版社 1983 年出版；台北天华出版公司 1987 年出版，名为《印度佛学思想概论》；台北大千出版社 2003 年出版，名为《印度佛学源流略论》

续表

《西洋美术史》	上海商务印书馆1922年初版
《中国佛学源流略讲》	北京中华书局1979年初版;后为台北里仁书局1985年出版;台北天华出版公司1988年出版,名为《中国佛学思想概论》;台北大千出版社2003年出版,名为《中国佛学源流略论》
《因明入正理论讲解》	中华书局1983年初版

2. 编校文献

《藏要》	上海书店1995年出版
《汉藏佛教关系史料集》	成都华西联合大学1942年印行
《新编汉文大藏经目录》	齐鲁书社1980年出版

3. 主要文集

《吕澂选集》	蓝吉富主编《现代佛学大系》第51册收录,台北弥勒出版社1984年出版
《吕澂佛学名著》	台北老古文化事业公司1984年出版
《吕澂文集》	台北文殊出版社1988年出版
《吕澂佛学论著选集》(1—5卷)	齐鲁书社1991年出版;台北大千出版社2003年重新分类出版
《吕澂集》	中国社会科学出版社1995年出版
《吕澂大德文汇》	华夏出版社2012年出版

4. 主要论文

《美术革命》	《新青年》1919年第6卷第1号
《栗泊士美学大要》	《东方杂志》1920年第17卷第5号
《美术的基础》	《东方杂志》1920年第17卷第9号
《说美意识的性质》	《美育》1920年第1期

续表

《美术革命》	《新青年》1919年第6卷第1号
《美术批评的根据》	《美术》1920年第2卷第4号;《时事新报》副刊《学灯》1921年4月25日转载
《美术品与美术家的人格》	《美术》1920年第2卷第4号
《晚近西洋新绘画运动之经过》	《美术》1920年第2卷第4号
《未来派画家之主张》	《美术》1920年第2卷第4号
《柏格森哲学与唯识》	《民铎》1921年第3卷第1号
《美术批评是怎样的一回事?》	《时事新报》副刊《学灯》1921年7月14日
《后期印象派绘画后法国绘画界》	《美术》1921年第3卷第1号
《读张东荪之〈读东西文化及其哲学〉》	《时事新报》副刊《学灯》1922年3月29日
《美术形成之经过》	《时事新报》副刊《学灯》1922年11月24日
《美术发展的途径》	原载《时事新报》;后载《美术》1922年第3卷第2号
《通讯》(吕澂致李石岑)	《教育杂志》1922年第14卷第1号
《晚近的美学说和"美的原理"》	《教育杂志》1922年第14卷第2、3号;商务印书馆1925年出版
《艺术与美育》	《教育杂志》1922年第14卷第10号
《大乘经之比较读法》	《内学》1924年第1辑
《〈显扬圣教论〉大意》	《内学》1924年第1辑
《论〈庄严经论〉与唯识古学》	《内学》1924年第1辑
《〈杂阿含经〉刊定记》	《内学》1924年第1辑
《美术的流》	《时事新报》副刊《学灯》1925年7月2日
《康德之美学思想》	《民铎》1925年第6卷第4号
《西藏传本〈摄大乘论〉》	《内学》1925年第2辑
《阿毗达磨泛论》	《内学》1925年第2辑
《诸家戒本通论》	《内学》1926年第3辑
《安慧三十唯识释略抄引言》	《内学》1926年第3辑
《〈入论〉十四因过解》	《内学》1926年第3辑
《〈观所缘释论〉会译》	《内学》1928年第4辑
《论奘译本之特征》	《内学》1928年第4辑
《集量论释略抄》	《内学》1928年第4辑
《〈因明正理门论本〉证文》	《内学》1928年第4辑
《因轮论图解》、《因轮抉择论》	《内学》1928年第4辑

续表

《美术革命》	《新青年》1919年第6卷第1号
《〈甘珠〉概说》	《民铎》1929年第10卷第4号
《佛历年代辨证》	《海潮音文库》1931年第3编
《明初刻南藏考》	《内院杂刊入蜀之作二》1938年
《禅学述原》	《中国文化》1945年第1期
《契丹大藏经略考》	《现代佛学》1950年第12期
《汉藏佛学沟通的第一步》	《现代佛学》1953年第8期
《慈恩宗》上下	《现代佛学》1953年第10、11期
《律学重光的先决问题》	《现代佛学》1953年第8期
《正觉与出离》	《现代佛学》1953年第12期
《佛家辩证法》	《现代佛学》1954年第1期
《佛家逻辑——法称的因明说》	《现代佛学》1954年第2—4期
《缘起与实相》	《现代佛学》1954年第5、6期
《观行与转依》	《现代佛学》1954年第7期
《华严宗》	《现代佛学》1954年第8期
《禅宗》上下	《现代佛学》1954年第11、12期
《关于玄奘法师生卒年代与留学那烂陀寺的正误》	《现代佛学》1954年第12期
《律宗》上下	《现代佛学》1955年第1、3期
《三论宗》上下	《现代佛学》1955年第4、5期
《天台宗》上下	《现代佛学》1955年第6、7期
《略述正量部佛学》	《现代佛学》1955年第11期
《略述经部学》	《现代佛学》1955年第12期
《略论南方上座部佛学》	《现代佛学》1955年第10期
《略述有部学》	《现代佛学》1956年第6期
《奘净两师所传的五科佛学》	《现代佛学》1956年第1期
《毗昙的文献源流——〈阿毗昙心论讲要〉序言之一》	《现代佛学》1961年第1期
《西藏所传的因明》	《哲学研究》1961年第2期
《敦煌写本唐释净觉(注)般若波罗蜜多心经》(附说明)	《现代佛学》1961年第4期
《谈谈有关初期禅宗思想的几个问题》	《光明日报》1961年7月3日
《因明学说在中国的最初发展》	《江海学刊》1962年3月



续表

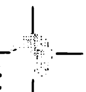
《美术革命》	《新青年》1919年第6卷第1号
《〈起信〉与禅——对于〈大乘起信论〉来历的探讨》	《学术月刊》1962年第4期;《现代佛学》1962年第5期转载
《试论中国佛学有关心性问题的基本思想》	《光明日报》1962年6月6日
《玄奘与印度佛学》	原载《玄奘纪念集》;《现代佛学》1964年第8期转载
《杜甫的佛教信仰》	《哲学研究》1978年第6期
《〈楞严〉百伪》	《中国哲学》1980年第2辑
《略谈〈新编汉文大藏经目录〉中译本部分的编次》	《中国哲学史研究集刊》1980年第1辑
《唐代佛教》	《中国佛教》1980年第1辑
《五代佛教》	《中国佛教》1980年第1辑
《宋代佛教》	《中国佛教》1980年第1辑
《〈大乘起信论〉考证》	《中国哲学史论》1981年版
《安世高》	《中国佛教》1982年第2辑
《支娄迦谶》	《中国佛教》1982年第2辑
《支谦》	《中国佛教》1982年第2辑
《朱士行》	《中国佛教》1982年第2辑
《竺法护》	《中国佛教》1982年第2辑
《佛驮跋陀罗》	《中国佛教》1982年第2辑
《菩提留支》	《中国佛教》1982年第2辑
《菩提流志》	《中国佛教》1982年第2辑
《天息灾、法天、施护》	《中国佛教》1982年第2辑
《真唯识量》	《因明新探——首届因明学术讨论会论文集》1983年
《阿含经》	《中国佛教》1989年第3辑
《阿毗达摩集论》	《中国佛教》1989年第3辑
《因明入正理论疏》	《中国佛教》1989年第3辑
《阿毗达摩俱舍论》	《中国佛教》1989年第3辑
《〈华严原人论〉通讲》	张春波整理,《社会科学战线》1990年第3期
《华严教义章略解》	张春波整理,《五台山研究》1993年第1期
《宋刻蜀版藏经》	《中国佛教》2004年第5辑
《福州版藏经》	《中国佛教》2004年第5辑

续表

《美术革命》	《新青年》1919 年第 6 卷第 1 号
《思溪版藏经》	《中国佛教》2004 年第 5 辑
《碛砂版藏经》	《中国佛教》2004 年第 5 辑
《金刻藏经》	《中国佛教》2004 年第 5 辑
《元刻普宁版藏经》	《中国佛教》2004 年第 5 辑
《洪武南藏》	《中国佛教》2004 年第 5 辑
《永乐南藏》	《中国佛教》2004 年第 5 辑
《永乐北藏》	《中国佛教》2004 年第 5 辑
《清藏》	《中国佛教》2004 年第 5 辑
《佛教美术》	肖永明整理,《法音》2005 年第 1 期
《佛学分科及其传承》	肖永明整理,《法音》2005 年第 3 期
《〈金刚般若经〉讲义》	高山杉整理,《中国哲学史》2008 年第 4 期
《二十唯识白话译本》	肖永明整理,《世界哲学》2009 年第 1 期
《印度佛学史》	高山杉整理,《中国哲学史》2009 年第 2 期
《小乘异部之起源——从语文方面考察》	肖永明整理,《世界哲学》2009 年第 6 期
《中观心论・入抉择瑜伽师真实品》	肖永明整理,《世界哲学》2011 年第 6 期
《略评翻印本严译〈天演论〉译文及校勘》	肖永明整理,《中国哲学史》2012 年第 4 期
《关于六离合释的解释》	王孺童整理,《佛学研究》2012 年刊

5. 讲义

《〈楞伽〉观妄义》	1930 年 5 月 28 日讲
《〈金刚经〉三义》	1937 年 9 月 12 日讲
《〈楞伽・如来藏章〉讲义》	1943 年 4 月讲
《谈真如》	1943 年 6 月 4 日
《谈院学》	1943 年 6 月 2 日欧阳大师百期大祭纪念讲演
《内院佛学五科讲习纲要》	1943 年 9 月稿
《内院佛学五科讲习纲要讲记》	1943 年 10 月 1 日于蜀院
《谈“学”与人之自觉》	1944 年 11 月 25 日院友会座谈会
《佛法与世间》	1945 年 11 月 13 日第六次院友会会讲记录



续表

《〈楞伽〉观妄义》	1930年5月28日讲
《佛性义》	1946年7月院友会讲演
《种姓义》	1946年8月1日讲
《谈佛灭年代》	1946年10月于江津支那内学院蜀院讲
《〈辩中边论〉要义》	
《〈起信〉与〈楞伽〉》	
《法界释义》	
《〈法句经〉讲要》	
《〈阿毗昙心论颂〉讲要》	
《〈能断金刚般若经〉讲要》	
《〈菩提资粮论颂〉讲要》	
《〈摩诃衍宝严经〉讲要》	
《〈辩中边论〉讲要》	
《〈胜鬘夫人狮子吼经〉讲要》	
《〈大乘法界无差别论〉讲要》	
《〈清静毗尼方广经〉讲要》	
《〈瑜伽菩萨戒本〉羯磨讲要》	
《羯磨》	
《〈解脱道论·分别定品〉讲要》	
《六门教授习定论》	
《〈妙法莲花经·方便品〉讲要》	
《〈大般涅槃经〉正法分讲要》	
《〈入楞伽经〉讲记》	
《〈百字论〉释》	

6. 学术争鸣

《〈楞伽〉不思议熏变为现识因义——内院第二次研究会冯超如君提出讨论》	《内学》1924年12月第1辑
《〈掌珍论〉二量真似义——内院第四次研究会王恩洋君提出讨论》	《内学》1924年12月第1辑

续表

《〈楞伽〉不思议熏变为现识因义——内院第二次研究会冯超如君提出讨论》	《内学》1924年12月第1辑
《真如作疏所缘缘义——内院第五次研究会陈证如君提出讨论》	后改名为《〈真如作疏所缘缘义〉答辩》，1924年12月《内学》第1辑
《辩佛学根本问题》(与熊十力辩论)	《中国哲学》1984年第11辑
《探讨中国佛学有关心性问题的书札》(与巨赞讨论)	《现代佛学》1962年第5期

7. 其他（序言、书信、记事、报告等）

《〈日本新美术的新印象〉"序"》	《日本新美术的新印象》上海商务印书馆1921年出版
《〈罗素评传〉"序"》	《罗素评传》上海文明书局1921年出版
《吕澂致李石岑函》	《民铎》1922年第3卷第2号
《〈艺术教育学〉"序言"》	《艺术教育学》上海商务印书馆1925年出版
《亲教师欧阳先生事略》	内学院印行的欧阳竟无纪念1943年特刊
《支那内学院研究工作的总结和计划》	原载《现代佛学》1950年第1期
《一年来我的佛学研究——从1954年7月到1955年6月的工作报告》	写于1955年7月5日，收录于《吕澂集》
《我的经历与内学院发展历程》	写于1959年，载于《世界哲学》2007年第3期
《佛学研究和支那内学院》	写于1981年，原载《文史资料选辑》第31卷第92辑，文史资料出版社1984年出版
《复陈真如书》	见于田光烈：《玄奘哲学研究》，学林出版社1986年出版

参考文献

一、佛教典籍

《CBETA 电子佛典集成》,中华电子佛典协会,2010 年。

《大正新修大藏经》,财团法人佛陀教育基金会 1990 年版。

欧阳竟无、吕澂编:《藏要》,上海书店 1991 年版。

二、工具书

慈怡主编:《佛光大辞典》,佛光出版社 1988 年版。

丁福保编:《佛学大辞典》,文物出版社 1984 年版。

蓝吉富编:《中华佛教百科全书》,中华佛教百科文献基金会 1994 年版。

蓝吉富编:《印顺、吕澂佛学辞典》,中华佛教百科文献基金会 2000 年版。

三、其他中文图书

白云禅师:《白云禅师经典著述系列 2》,宗教文化出版社 2003 年版。

蔡元培:《蔡元培哲学论著》,河北人民出版社 1985 年版。

蔡元培:《蔡元培全集》第五卷(1925—1930),中华书局 1988 年版。

曹中建主编:《中国宗教研究年鉴 1997—1998》,宗教文化出版社 2000 年版。

陈兵、邓子美:《二十世纪中国佛教》,民族出版社 2000 年版。

陈兵:《佛法真实论》,宗教文化出版社 2007 年版。

陈士强:《中国佛教百科全书 · 经典卷》,上海古籍出版社 2000 年版。

陈望衡:《境外谈美》,花山文艺出版社 2004 年版。

陈望衡:《20 世纪中国美学本体论问题》,武汉大学出版社 2007 年版。

陈卫平、施志伟:《生命的冲动——柏格森和他的哲学》,三联书店上海分店 1988 年版。

程恭让:《抉择于真伪之间:欧阳竟无佛学思想探微》,华东师范大学出版社 2000 年版。

程恭让:《华梵之间》,社会科学出版社 2007 年版。

(明)德清憨山:《观楞伽经记》,财团法人佛陀教育基金会 2007 年版。

邓牛顿:《中国现代美学思想史》,上海文艺出版社 1988 年版。

丁为祥:《熊十力学术思想评传》,北京图书馆出版社 1999 年版。

东初:《中日佛教交通史》,东初出版社 1989 年版。

杜继文:《中国佛教与中国文化》,宗教文化出版社 2003 年版。

多罗那它:《印度佛教史》,张建木译,四川民族出版社 1988 年版。

法舫:《唯识史观及其哲学》,正闻出版社 1981 年版。

范寿康:《美学概论》,商务印书馆 1927 年版。

方东美:《华严宗哲学》,黎明文化事业公司 1981 年版。

方立天:《佛教哲学》,中国人民大学出版社 1986 年版。

方立天:《中国佛教哲学要义》,中国人民大学出版社 2002 年版。

冯契:《认识世界和认识自己·智慧说三篇导论》,华东师范大学出版社 1996 年版。

封孝伦:《二十世纪中国美学》,东北师范大学出版社 1997 年版。

冯友兰:《中国哲学史》,三联书店 2009 年版。

刚晓:《佛教因明论》,宗教文化出版社 2007 年版。

高振农:《近现代中国佛教论:高振农文集》,中国社会科学出版社 2002 年版。

郭朋:《太虚思想研究》,中国社会科学出版社 1997 年版。

韩清净:《瑜伽师地论披寻记叙》,弥勒讲堂 2006 年版。

韩廷杰:《成唯识论校释》,中华书局 1998 年版。

何建明:《佛法观念的近代调适》,广东人民出版社 1998 年版。

[英]赫胥黎:《天演论》,严复译,科学出版社 1971 年版。

胡适:《中国古代思想小史》,胡适纪念馆 1969 年版。

胡适:《胡适集》,中国社会科学出版社 1995 年版。

胡适:《禅学指归》,北京联合出版公司 2012 年版。

黄忏华:《中国佛教史》,东方出版社 2008 年版。

霍韬晦:《佛教的现代智慧》,崇德出版社 1982 年版。

江灿腾:《台湾佛教百年史之研究(1895—1995)》,南天书局 1996 年版。

蒋红等:《中国现代美学论著、译著提要》,复旦大学出版社 1987 年版。

巨赞:《巨赞集》,中国社会科学出版社 1995 年版。

剧宗林:《藏传佛教因明史略》,中华书局 2006 年版。

[美]卡普拉:《物理学之“道”:近代物理学与东方神秘主义》,朱润生译,北京出版社 1999 年版。

赖永海:《中国佛性论》,上海人民出版社 1988 年版。

蓝吉富主编:《现代佛学大系(51)欧阳渐选集、吕澂选集、王恩洋选集、景昌极选集》,

弥勒出版社 1984 年版。

蓝吉富:《二十世纪的中日佛教》,新文丰出版公司 1991 年版。

郎绍君、水天中编:《二十世纪中国美术文选》(上卷),上海书画出版社 1999 年版。

劳政武:《佛教戒律学》,宗教文化出版社 1999 年版。

李广良:《心识的力量:太虚唯识学思想研究》,华东师范大学出版社 2003 年版。

李广良:《佛法与自由》,宗教文化出版社 2008 年版。

李英武:《百法明门论讲析》,巴蜀书社 2005 年版。

梁启超:《饮冰室合集》,中华书局 1989 年版。

梁启超:《梁启超国学讲录二种》,中国社会科学出版社 1997 年版。

梁漱溟:《人心与人生》,学林出版社 1984 年版。

林国良:《成唯识论直解》,复旦大学出版社 2000 年版。

刘保金:《中国佛典通论》,河北教育出版社 1997 年版。

刘成有:《近现代居士佛学研究》,巴蜀书社 2002 年版。

刘泽亮:《宗说俱通:佛教语言观》,宗教文化出版社 2007 年版。

刘放桐等编著:《现代西方哲学》,人民出版社 1981 年版。

刘梦溪主编:《中国现代学术经典——杨文会、欧阳渐、吕澂卷》,河北教育出版社 1996 年版。

刘朝霞:《早期天台学对唯识古学的吸收与抉择》,巴蜀书社 2009 年版。

楼宇烈:《中国佛教与人文精神》,宗教文化出版社 2003 年版。

吕澂:《美学浅说》,商务印书馆 1923 年版。

吕澂:《美学概论》,商务印书馆 1923 年版。

吕澂:《现代美学思潮》,商务印书馆 1931 年版。

吕澂:《印度佛教史略》,商务印书馆 1933 年版。

吕澂:《西藏佛学原论》,商务印书馆 1933 年版。

吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局 1979 年版。

吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社 1979 年版。

吕澂:《新编汉文大藏经目录》,齐鲁书社 1980 年版。

吕澂:《因明入正理论讲解》,中华书局 1983 年版。

吕澂:《吕澂佛学名著》,老古文化事业公司 1984 年版。

吕澂:《吕澂佛学论著选集》(1—5 卷),齐鲁书社 1991 年版。

吕澂:《吕澂集》,中国社会科学出版社 1995 年版。

吕澂:《因明纲要》,中华书局 2006 年版。

马采:《哲学与美学文集》,中山大学出版社 1994 年版。

[德]马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第 20 卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译,人民出版社 1971 年版。

[德]马克斯·韦伯:《儒教与道教》,洪天富译,江苏人民出版社 1995 年版。

马佩主编:《玄奘研究》,河南大学出版社 1997 年版。

麻天祥:《反观人生的玄览之路:近现代中国佛学研究》,贵州人民出版社 1994 年版。

麻天祥:《20 世纪中国佛学问题》,湖南教育出版社 2001 年版。

牟宗三:《牟宗三先生全集》,联经出版公司 2003 年版。

[英]穆勒:《群已权界论》,严复译,商务印书馆 1981 年版。

聂振斌:《中国近代美学思想史》,中国社会科学出版社 1991 年版。

欧阳竟无:《欧阳竟无集》,中国社会科学出版社 1995 年版。

欧阳竟无:《孔学杂著》,山东人民出版社 1997 年版。

彭平一:《启蒙思潮史话》,社会科学文献出版社 2011 年版。

祁志祥:《中国美学通史》第 2 卷,人民出版社 2008 年版。

任继愈:《汉唐佛教思想论集》,人民出版社 1981 年版。

[日]山口益编:《般若思想史》,肖平、杨金萍译,上海古籍出版社 2006 年版。

沈剑英:《因明学研究》,中国大百科全书出版社 1985 年版。

沈行如:《般若与业力》,民族出版社 2002 年版。

圣凯:《摄论学派研究》,宗教文化出版社 2006 年版。

圣严:《明末佛教研究》,宗教文化出版社 2006 年版。

石峻等编:《中国佛教思想资料选编》,中华书局 1990 年版。

(明)释一如:《三藏法数》,浙江古籍出版社 1991 年版。

太虚:《太虚大师全书》,太虚大师全书影印委员会印行 1956 年版。

太虚主编:《海潮音文库》,新文丰出版公司 1985 年版。

太虚:《法相唯识学》,商务印书馆 2002 年版。

谭嗣同:《谭嗣同全集》(增订本),中华书局 1981 年版。

唐忠毛:《佛教本觉思想论争的现代性考察》,上海古籍出版社 2006 年版。

田光烈:《玄奘哲学研究》,学林出版社 1986 年版。

王恩洋:《中国佛教与唯识学》,宗教文化出版社 2003 年版。

王锦民:《中国哲学史研究》,福建人民出版社 2006 年版。

王仲尧:《隋唐佛教判教思想研究》,巴蜀书社 2000 年版。

魏道儒:《中国华严宗通史》,凤凰出版社 2008 年版。

[日]梶山雄一:《龙树与中后期中观学》,吴汝钧译,文津出版社 2000 年版。

文化部教育局编:《西方现代哲学与文艺思潮》,上海文艺出版社 1987 年版。

吴先伍:《现代性的追求与批评:柏格森与中国近代哲学》,安徽人民出版社 2005 年版。

吴信如编著:《法相奥义》,中国藏学出版社 2006 年版。

吴学国:《境界与言诠:唯识的存有论向语言层面的转化》,上海人民出版社 2003 年版。

夏金华:《中国学术思潮史卷四:佛学思潮》,上海社会科学院出版社 2006 年版。

熊十力:《新唯识论》,中华书局 1985 年版。

熊十力:《熊十力全集》,湖北教育出版社 2001 年版。

徐清祥、王国炎:《欧阳竟无评传》,百花洲文艺出版社 1995 年版。

许为勤:《布伦塔诺价值哲学》,贵州人民出版社 2004 年版。
严复:《严复集》,中华书局 1986 年版。
(宋)延寿:《永明延寿禅师全书》,刘泽亮点校整理,宗教文化出版社 2008 年版。
杨曾文校写:《新版敦煌新本六祖坛经》,宗教文化出版社 2001 年版。
杨化群:《藏传因明学》,中华书局 2009 年版。
杨沛荪主编:《中国逻辑思想史教程》,甘肃人民出版社 1988 年版。
杨仁山:《杨仁山集》,中国社会科学出版社 1995 年版。
杨维中:《经典诠释与中国佛学》,宗教文化出版社 2006 年版。
杨维中:《中国唯识宗通史》,凤凰出版社 2008 年版。
姚南强:《因明学说史纲要》,三联书店 2000 年版。
姚卫群:《佛学概论》,宗教文化出版社 2002 年版。
印光:《印光法师文钞》,华藏佛教图书馆 1997 年版。
印顺:《中国禅宗史》,上海书店 1992 年版。
印顺:《太虚法师年谱》,宗教文化出版社 1995 年版。
印顺:《印顺法师佛学著作全集》,中华书局 2009 年版。
于凌波:《中国近现代佛教人物志》,宗教文化出版社 1995 年版。
虞愚:《因明学》,中华书局 2006 年版。
俞玉滋等编:《中国近现代美育论文选(1840—1949)》,教育出版社 1999 年版。
张曼涛主编:《现代佛教学术丛刊》第 24、28 册,大乘文化出版社 1978 年版。
张曼涛主编:《现代佛教学术丛刊》第 89 册,大乘文化出版社 1979 年版。
章太炎:《章太炎全集》第 6 册,上海人民出版社 1986 年版。
赵国森:《解深密经导读》,密乘佛学会和博益出版集团有限公司 1995 年版。
赵宗正等编:《中国古代著名哲学家评传》(续编三),齐鲁书社 1982 年版。
郑伟宏:《汉传佛教因明研究》,中华书局 2007 年版。
中国佛教协会编:《中国佛教》第 1 辑,知识出版社 1980 年版。
中国佛教协会编:《中国佛教》第 3 辑,知识出版社 1989 年版。
中国佛教协会编:《中国佛教》第 4 辑,知识出版社 1989 年版。
周贵华:《唯识与了别:根本唯识思想研究》,中国社会科学出版社 2004 年版。
周贵华:《唯识、心性与如来藏》,宗教文化出版社 2006 年版。
周叔迦:《周叔迦佛学论著集》(上),中华书局 1991 年版。
周霞:《中国近代佛教史学名家评述》,上海社会科学出版社 2006 年版。
朱光潜:《谈美书简》,上海文艺出版社 1980 年版。
朱光潜:《朱光潜全集》,安徽教育出版社 1993 年版。
朱光潜:《西方美学史》,人民文学出版社 2002 年版。
宗白华:《中国现代美学名家文丛·宗白华卷》,浙江大学出版社 2009 年版。
[日]佐佐木教悟、高崎直道等:《印度佛教史概说》,杨曾文、姚长寿译,复旦大学出版社 1989 年版。

四、外文文献

1. 日文文献

[日]岛田虔次:《新儒家哲学について——熊十力の哲学》,同朋舍 1987 年版。

[日]富贵原章信:《护法宗唯识考》,法藏馆 1955 年版。

[日]花田凌云:《唯识论讲义》,佛教圣典讲义刊行会 1934 年版。

[日]袴谷宪昭:《唯识思想论考》,大藏出版社 2001 年版。

[日]山口益、野泽静证:《世亲唯识の原典解明》,法藏馆 1953 年版。

[日]藤田祥道:《教法にもとづく止观:〈解深密经〉マイトレーヤ章管见》,《龙谷佛教学会・佛教学研究》1992 年第 48 期。

[日]藤田祥道:《〈五百颂般若经〉について:その瑜伽行派的倾向の指摘と试译》,《龙谷佛教学会・佛教学研究》1995 年第 51 期。

[日]宇井伯寿:《佛教泛论》,岩波书店 1948 年版。

[日]宇井伯寿:《唯识二十论研究》,岩波书店 1979 年版。

[日]宇井伯寿:《唯识三十颂释论》,岩波书店 1979 年版。

2. 英文文献

Ake Boquist, *Trisvabhāva : A Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism*, Malmö, Sweden : Graphic Systems, 1993.

Diana Y. Paul, *Philosophy of Mind in Sixth-century China : Paramartha's "Evolution of Consciousness"*, Califronia, U.S.A. : Stanfrod University Press, 1984.

Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, New York, U.S.A.: Dover Publication, Inc., Mineola, 2003.

Thomas Wood, *Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*, Honolulu, U.S.A. : University of Hawaii Press, 1991.

五、论文

曹志成:《智藏与寂护的二谛思想以及对唯识思想的收摄之比较——以智藏〈二谛分别论〉与寂护〈中观庄严论〉为解释线索》,《圆光佛学学报》1999 年第 4 期。

陈独秀:《美术革命——陈独秀答》,《新青年》1919 年第 6 卷 1 号。

陈铭枢:《禅学述原辨正》,《中国文化》1946 年第 2 期。

陈全新、袁宏禹:《论永明延寿用一心说对八识说、九识说乃至诸识说的圆融》,《法音》2013 年第 8 期。

陈音如:《明心见性与功德修养》,《禅》1997 年第 1 期。

陈证如、吕澂等:《真如作疏所缘缘义》,《内学》1924 年第 1 辑。

程恭让:《三时学会清净居士的晚年著述与思想》,《世界宗教研究》1998 年第 1 期。

程恭让:《以佛学契接康德:梁启超的康德学格义》,《哲学研究》2001 年第 2 期。

丁海虎:《试论"内院佛学"对"人间佛教"的意义——以吕澂〈佛法与世间〉为例》,觉继、学愚主编:《人间佛教的理论与实践》,中华书局 2007 年版。

杜继文:《吕澂佛学思想初探——为纪念金陵刻经处成立130周年作》,《世界宗教研究》1998年第1期。

方立天:《榨沙取油——吕澂对“性觉”思想的批判(提要)》,《金陵刻经处一百三十周年学术研讨会论文集》,金陵刻经处1997年版。

冯超如、吕澂等:《〈楞伽〉不思议熏变为现识因义》,《内学》1924年第1辑。

佛日:《近现代居士佛教》,《法音》1998年第5期。

高山杉:《支那内学院和西洋哲学研究》,《世界哲学》2006年第3期。

高振农:《怀念恩师吕澂先生》,《五台山研究》1998年第1期。

高振农:《吕澂对佛学研究人才的培养》,《普门学报》2001年第3期。

韩焕忠:《〈华严原人论〉对儒家人性论的批判》,《理论学刊》1999年第5期。

胡晓光:《唯识学要义》,《浙江佛教》2001年第2期。

黄国清:《窥基法华思想与唯识学说的交涉》,《正观杂志》2007年第43期。

黄夏年:《百年的唯识学研究》,《社会科学动态》2000年第1期。

金易明:《吕澂先生关于佛学基本问题的阐述试探》,觉醒主编:《觉群·学术论文集》,宗教文化出版社2005年版。

巨赞、吕澂:《探讨中国佛学有关心性问题的书札》,《现代佛学》1962年第5期。

孔祥玲:《“唯识观行”与思维结构之改造》,《上海大学学报》(社会科学版)2006年第1期。

赖永海:《缘起论是佛法的理论基石》,《社会科学战线》2003年第5期。

蓝吉富:《台湾佛教思想史上的后印顺时代》,《第三届印顺导师思想之理论与实践——人间佛教与当代对话研讨会论文集》,弘誓文教基金会2002年版。

蓝公武:《宗教建设论》,《庸言》1913年第1卷第6号。

李林:《吕澂是谁?——汉语佛学界最严重的遗忘》,《太原师范学院学报》(社会科学版)2006年第5期。

李四龙:《天台智顗的如来藏思想述评》,《中国哲学史》2004年第4期。

李向平:《中国佛教传统的现代转换及其意义二题》,《佛学研究》1995年刊。

梁漱溟:《唯识家与柏格森》,《民铎》1921年第3卷第1号。

林国良:《略论似现量——评法尊与吕澂〈集量论〉译本中的一处差异》,黄心川、释大恩主编:《第三届玄奘国际学术研讨会论文集》,四川辞书出版社2008年版。

林镇国:《形上学、苦难与解脱——“批判佛教”论争的反思》,[美]史乃森主编:《修剪菩提树:“批判佛教”的风暴》,龚隽等译,上海古籍出版社2004年版。

刘成有:《论吕澂对佛教积极人生论的阐释》,《世界宗教研究》2002年第1期。

刘颜玲:《论吕澂的美育观——兼论他对蔡元培“美育代宗教”说的误读》,《理论界》2011年第6期。

刘朝霞:《天台别教与唯识古学——智者大师的唯识观(之一)》,杭州佛学院编:《吴越佛教》第4卷,九州出版社2009年版。

刘朝霞:《天台与唯识禅观比较初探》,杭州佛学院编:《吴越佛教》第5卷,宗教文化出

版社 2010 年版。

罗劲松:《〈中观庄严论〉评介》,《法音》2006 年第 8 期。

罗炤:《有关“真唯识量”的几个问题》,《世界宗教研究》1988 年第 3 期。

吕澂:《美术革命》,《新青年》1919 年第 6 卷第 1 号。

吕澂:《说美意识的性质》,《美育》1920 年第 1 期。

吕澂:《栗泊士美学大要》,《东方杂志》1920 年第 17 卷第 5 号。

吕澂:《柏格森哲学与唯识》,《民铎》1921 年第 3 卷第 1 号。

吕澂、李石岑:《通讯》,《教育杂志》1922 年第 14 卷第 1 号。

吕澂:《晚近的美学说和“美的原理”》,《教育杂志》1922 年第 14 卷第 2 号。

吕澂:《晚近的美学说和“美的原理”》,《教育杂志》1922 年第 14 卷第 3 号。

吕澂:《康德之美学思想》,《民铎》1925 年第 6 卷第 4 号。

吕澂:《法相大学特科开学演讲》,《内学》1925 年第 2 辑。

吕澂:《论奘译本之特征》,《内学》1928 年第 4 辑。

吕澂、释印沧:《〈观所缘释论〉会译》,《内学》1928 年第 4 辑。

吕澂、释印沧:《〈因明正理门论本〉证文》,《内学》1928 年第 4 辑。

吕澂:《禅学述原》,《中国文化》1945 年第 1 期。

吕澂:《律宗(上)——唐代佛家六宗学说略述之四》,《现代佛学》1955 年第 1 期。

吕澂:《律宗(下)——唐代佛家六宗学说略述之四》,《现代佛学》1955 年第 3 期。

吕澂:《因明学说在中国的最初发展》,刘培育等编:《因明论文集》,甘肃人民出版社 1982 年版。

吕澂、熊十力:《辩佛学根本问题》,《中国哲学》第 11 辑,人民出版社 1984 年版。

吕澂:《〈华严原人论〉通讲》,《社会科学战线》1990 年第 3 期。

吕澂:《华严教义章略解》,《五台山研究》1993 年第 1 期。

吕澂:《佛学分科及其传承》,《法音》2005 年第 3 期。

吕澂:《印度佛学史》,《中国哲学史》2009 年第 2 期。

倪梁康:《唯识学与现象学中的“自身意识”与“自我意识”问题》,《中国学术》2002 年第 3 期。

欧阳竟无:《摄论大意》,《内学》1925 年第 2 辑。

秦淮:《试论吕澂佛学思想的后期变化——从吕澂与熊十力辩佛学根本问题说起》,《宗教学研究》2001 年第 4 期。

释上恒:《略述唯识学对赖耶存在的论证》,闽南佛学院编:《闽南佛学》第三辑,宗教文化出版社 2005 年版。

[日]松本史朗:《如来藏思想不是佛教》,《缘起与空——如来藏思想批判》,肖平、杨金萍译,中国人民大学出版社 2006 年版。

孙劲松:《唯识古今学对九识学说的不同解读——兼论〈宗镜录〉对此问题的态度》,《中山大学学报》(社会科学版)2009 年第 4 期。

[印度]谭中:《评吕澂的〈印度佛学源流略讲〉》,《哲学研究》1986 年第 2 期。

田佳友:《柏格森美学思想再认识》,《学术月刊》1990 年第 9 期。

田光烈:《哭亲教师吕澂先生》,《闽南佛学院学报》1992 年第 1 期。

王恩洋、吕澂等:《〈掌珍论〉二量真似义》,《内学》1924 年第 1 辑。

王耘:《唯识量论的美学意蕴》,《东南大学学报》(哲学社会科学版)2003 年第 1 期。

肖平:《欧阳竟无对儒学的贡献》,郑晓江编:《融通孔佛:一代佛学大师欧阳竟无》,宗教文化出版社 2004 年版。

肖永明:《略论支那内学院蜀院院学》,永寿主编:《峨眉山与巴蜀佛教——峨眉山与巴蜀佛教文化学术讨论会论文集》,宗教文化出版社 2004 年版。

许全兴:《中国近代美育思想述略》,《教育研究》1981 年第 11 期。

徐文明:《吕澂与禅学研究》,吴言生主编:《中国禅学》第 3 卷,中华书局 2004 年版。

杨维中:《真识与妄识之辨:中国唯识古学心性论思想的主题》,《哲学门》第 1 卷,湖北教育出版社 2000 年版。

姚全兴:《五四时期关于以美育代宗教说的论争》,《美与时代》(下半月)2008 年第 8 期。

袁宏禹:《印顺与吕澂佛学思想径路比较》,《佛学研究》2011 年刊。

袁宏禹:《中国现代唯识学思潮与科学的际遇》,《自然辩证法研究》2013 年第 9 期。

曾友和:《论吕澂〈新编汉文大藏经目录〉在佛教目录学上的新成就》,《贵图学刊》2009 年第 1 期。

张春波:《严谨的考核,科学的分类——重读吕澂编〈新编汉文大藏经目录〉》,《哲学研究》1982 年第 2 期。

张春波:《心性本净与心性本觉:吕澂先生在佛学研究上的一个重要贡献》,《文史知识》1987 年第 11 期。

张春波:《当代著名佛学家吕澂先生》,《五台山研究》1989 年第 1 期。

章太炎:《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》,《中国哲学》第 6 辑,三联书店 1981 年版。

索　引

A

阿含经　14,17,22,24,26,35,44,47,67,83—89,299,302,315,321,323

阿赖耶识　3,4,9—11,14,37,46,50,51,56,60,61,65,68,69,81,93,96,97,103,117,121,122,124,125,129,130,135,142,143,152,154,158,193—196,204,209,211,212,215,219,221,224,234,235,256,262,264,289,291,294,295

阿摩罗识　4,62,69,118,193

B

八识　2—4,10,16,46,56,61—63,76,81,93,117,118,142,148,160,191—195,207,211,219,224,255,256,263—266,270,283,295

柏格森　7,17,22,39,238,251,252,261,267—271,276,277,301,321

般若　18,23,31,33,36—38,44—47,56,65,66,78,79,82,83,95—101,104—107,110,111,113—115,118—122,133,136,146,149,150,152,154,156,157,159,172,197,202,213,229,234—237,256,276,281,284,286,289—293,297,301—303,311,316,322,324,325

宝积经　67,68,123,181,182

本觉　28,49,116,126,128,129,131,132,138,139,144,150—155,160,219,222—224,230—236,274,281,285,292,303

本心　46,141,154,211,220,224—226,229,232,236,280,318

比量　7,10,12,38,102,165,170,174—179,185—190,197,199—203,274,301,311,312

辩证法　8,9,22,118,165,176,180—184,296,322

辩证逻辑　165,176,180,184

部派佛教　64,83,84,89—92,95,116,175,218

C

蔡元培　238,239,243—247,249,267

藏传佛教　16,31,70,81,166,169,171,314

藏识　9,31,68,80,93,124,152,154,158,192,194—196,212,225,235,268—270,282,283,286,287

禅学　25,38,103,119,120,124,150—156,158—161,213,233,276,285,303,306,322

禅宗　22,25,37,38,47,72,80,103,108,

110,113,119—121,124,126,127,142,143,150—157,159—161,193,196,217,229,232—234,237,256,274,276,285,290,291,302,303,306,316—318,322
陈独秀　17,238—242,244,268,275
陈那　33,58,59,66,67,91,92,166—175,183—189
成唯识论　2,4,6,15,30,32,33,46—50,52,60,61,67,81,111,114,115,184,193,194,202,217—220,223,224,265,295,311,312
成唯识论述记　4,30,38,66,123,199,204,211,214

D

大乘　1—3,6—8,11,13—15,17,18,22—25,27,28,30—32,34—38,43,45—47,49,50,52—57,59—63,65—67,70—78,81—84,89—98,100—110,112—114,116,121—129,132,133,136—142,146—148,150,151,154,156,158—160,172,173,176—178,180,181,183—186,191,194,196,200,210,213,215,216,218,221—223,226,229,231,232,234,259,266,271,272,274,276,278—282,284—296,298—300,302,303,305,306,309,312—316,318,321,323,325
大众部　89,91,92,94
地论师　25,67—69,81,111,114,117,126,133—136,138,145—147,150,158,215
地论学派　134,146

F

法藏　53,90,116,138,139,141,142,145—150,158,247
法称　22,27,91,102,169,171—176,179,184—190,301,322
法华　31,37,74,83,108—113,122,128,129,131,133,134,136,302
法华经　31,37,94,108,109,111,112,121,122,128,134,215,294
法界　23,37,43,47—53,56,69,108,109,114—117,121,126,130,131,135,138—142,144,145,147—150,205,217,223,226,288,303,314,315,325
法身　51,56,122,212,216,256
法体　48,94,110,111,129,131,199,207,217,218,318
法相　13—15,18,24,34,36,46,52—58,61,65,67,82,88—90,93,94,129,146,161,196,202—205,221—223,295,297,298,309,314
法相唯识　1,2,5,6,9,11—14,16,18,25—27,34,38,39,43,56,57,62,64,65,67,83,89,91,112,115,117,126,130,156,160,161,176,181,184,190,195,196,209,215,222,233,245,247,255,266,267,290,291,297,298,300,302—304,307,309,314
法相宗　54,56,110,116,120,142,201,202,211,215,311
法性　12,14,44,56,59,62,69,81,97,99,110,116,120,126,128,130—132,135,148,155,186,189,193,204,206,207,227,234—236,269,274,314
梵网经　71—74,76,314
佛地经论　48—50,52,62,81,111,112,115,145,210,217,219
佛教史　1,13,16,21,24,34,57,64—66,70,82,92,95,96,112,114,151,215,234,276,278,314,315,319
佛性　12,18,23,29,43,50,51,56,69,80,108,109,112,122,126,128,130—132,135,139,158,209—220,222—227,229,231,274,282,283,325

G

观行　19,22,25,28,54,55,71,77,81,103,114,118,132,149,181,272,279,284,292—295,306,322

H

韩清净　2,4,12,13,16,64,300
胡适　2,154,155,157,159,213,275,276,301
护法　1—4,16,25,30,32—38,48,53,57—59,65—68,70,81,92,99—102,111,114,126,132,146,150,155,159,160,168,178,179,185,188,200,218,235,272,274,297,302,303,311,312,316
华严　4—6,22,25,30,31,37,43,46—50,52,53,56,69—72,83,108,110,111,113—119,121—123,126,127,130—132,135,136,138—150,191,193,196,215,217—221,223,226,229,234,237,247,274,283,290,302,303,316—318,322,323
华严经　37,49,50,52,69,108,109,113—119,122,134,135,138—142,146,147,149,222,281,294
华严原人论　38,139,209,219—223,323
慧能　38,80,120,143,150,152,154,156,157,159,213,276,291

J

解深密经　13,31,37,46,47,64,78,96,98,99,105,113,122—124,137,195,196,211,215,292
解脱道论　23,32,71,77,78,90,158,325
戒律　31,33,43,71,72,74—76,110,111,114,119,120,293,297,303,305,314
居士佛教　13,271,279,280,313,314
巨赞　2,12,15,16,23,99,209,228,233—237,326

K

康德　6,7,14,22,39,129,238,239,244,250,252,261—266,277,301,321
空宗　36,37,45,46,65,74,79,84,90,93,95,98,101,144,155,159,182,183,199,200,202,222,231,234,235,284,289,291,318
窥基　3,16,30,38,50,56,64,66,81,82,101,111,123,131,145,149,150,173,176,177,179,194,199,204,214—216,266,289,290,293

L

楞伽经　4,23,24,30—32,37,46,50,51,68,81,106,108,118,121—124,142,151,156—159,165,191—193,196,211,213,215—218,325
楞严经　11,121,144,152,156,274
立普斯　11,39,238,247—254,256—259,263,266,277
梁启超　2,4,6,7,10,12—15,52,235,262,267,273,274,280,298,300,309,312
量论　22,24,27,31,91,92,165—167,169,170,172,174—176,184,185,249,299,321
六门教授习定论　24,43,71,77—80,325
龙树　36,72,79,92,96—99,101,106,115,133,137,172,173,176,182—184,236,286,293
逻辑　11,20,22,27—29,38,62,118,165,166,170,172,173,175—177,179,183,185,186,188—190,194,195,217,218,299,301,304,322

M

马克思　7,8,141,180,184,282,283

梅伊曼　21,39,238,247—252,257—260,263,266
美的态度　39,238,247—252,257—261
美术　16,17,21,22,24,238—243,245,246,249,254,270,319—324,326
美学　7,11,16,17,21,22,26,29,39,238,239,241,243,244,246—267,269—271,277,319—321
美育　22,238—240,243—247,249,255,260—262,320,321
末那识　3,9,10,50,56,60,193,194,256,265,270,295

N

内学　14,17,22,23,25,33—35,57,71,84,89,93,124,161,166—170,172,191,192,195—197,199—202,204—208,210,297,302,311,321,325,326
内学院　1,4—7,12—19,22—24,32—37,48,49,51,53,54,56,57,64,70—74,76,77,79,81,82,84,85,105,107—116,118—125,128,129,132,138—140,142,150—152,156,165,190,191,194,196,202,203,219,223,228,230,233,235,241,243,247,265,274,276—278,280—282,284,290,292,297—299,301—304,306,308—316,319,325,326
涅槃　23,31,33,37,50,51,74,79,81,83,106,108—114,118—122,125,136,182,183,196,210,211,214,215,217—219,227,231,247,260,266,271,280,286,295,297,302,317,318,325

O

欧阳竟无　1,4,6,7,12,15—18,20,32—34,36,48,51—54,57,73,114,115,118,119,121,129,152,190,191,196,197,202,205,212,224,225,227,228,235,243,274,278,280,281,291,297,298,301,308—314,317,318,326

P

判教　14,18,31,33,34,37,74,83,105,107—111,116,119,121,136,137,140,142,149,210,220—222,266,300,302,303
毗昙　22,23,31,33,36,66,83,89,93,94,110,111,114,119,297,302,322,325

Q

起信论　3,4,6,13,15,24,25,31,32,37,47,49,61,62,116,129,130,138—144,149,151—154,156,157,159,191,193,195,234—236,274,278,281,295,298,300,309,312,314,315,323
清辨　36,37,99—102,104,159,174,188,197,198,200—203,311,312,316

R

人间佛教　25,26,28,75,243,272,282,287,300,306,308,313,316
人性论　15,38,220,223—226,228,237
如来藏　3—6,13,15,18,23,24,31,32,34,37,43,45,47,50,51,68,69,83,105—109,111—113,116—132,135,138,142,143,150—152,154,156—158,193,195,196,210,219,220,222—224,226,227,232—236,290,292,295,300,302,303,311,315,316,318,324
儒佛关系　13
儒家　6,15,28,44,52,73,118,144,148,212,217,219—221,223—225,227—232,273,279,281,296,301,308,311,318
儒学　13,14,16,52,118,119,212,223,225,227—229,301,311,317,318

S

三乘　54,55,78,94,109,110,112,121,122,214—216,218,219
三性　46,47,55,59,61,81,82,95—100,107,137,146,147,165,183,184,205,286,288,291—293,295
上座部　22,71,77,89—92,322
摄论师　25,62,67—69,81,111,126,135,138,145—147,150,158
摄论学派　4,58,146
神会　143,154,155,213,276
十地经论　2,67—69,114,117,134—136,142,146,147,150
实相　2,8,9,19,22,25,28,46,48,56,65,96,99,100,109,122,126—128,130—132,134,135,153,158,181—183,203—206,212,221,227,234,236,279,283—286,288,290—295,303,306,311,322
实证主义　272,273,275—277
世亲　2,33,36,38,54,58—60,63—69,77,78,83,91,94,96,97,99—101,106,109,114,117,137,142,146,150,154,158,159,172,173,181,194,200,276,284,286,287,289,293,309,316
疏所缘缘　18,23,165,190,203—208,310—312,326

T

太虚　2,4,7—12,14—16,54,56,57,61,62,64,71,74,75,121,151,156,180,195,197,202,203,225,235,243,249,267,282,287,291,300,306,308,309,312—315
谭嗣同　2,5,6,12,14,15,224,231,280
天台宗　22,37,47,77,108—111,113,121,126—138,218,237,290,294,303,316,322
王恩洋　13,15,18,23,53,58,61,62,129,165,190,195,197,199—203,205—208,225,235,299,308—314,325

W

唯识古学　3—6,13,15,17,22,24,32,34,37,38,53—56,58—64,68,71,111,114,117,127,132,134—138,145—148,150,155,158,168,193,226,299,303,309,311,321
唯识观　71,77,81,82,137,149,150,293
唯识今学　1,3,4,16,25,28,30,32,36—38,43,53,58,60—62,64,68,70,111,114,117,126,132,138,145—148,150,155,158,176,177,193,224,226,229,232,283,295,297,311,312,314
唯识三十颂　2,32,37,46,56,67,83,91,101,159,194
唯识性　39,46,81,82,209,220,224—226
唯识宗　1—5,7,8,11,12,18,30,31,38,46—50,52—55,64,67,69,70,74,77,80—82,84,91,106,108,111,113,115,116,119,121,123,126,127,130,140,141,143,145,147,149,168,184,185,191,194,203,209,210,214,217—220,223,224,226—228,232,235,237,243,245,247,249,256—258,260,266,267,282,294,295,303,304,316
唯心　6,8,55,56,58,101,103,104,109,114,116,117,138,141,142,149,155,177,186,211,263,264,281,316
无著　2,33,36,38,45,54,58—60,63,64,66,67,69,77—79,81,94,96—101,105—107,114,115,137,146,150,154,156—159,173,176,183,184,200,276,284,286,287,293,316
五识　36,50,56,91,93,160,193,256,270,283,295

五位百法　55,60,82,91,288,291

X

现量　7,8,10,27,92,165,170,175,185—187,189,190,201,202,249,301
相似佛学　32,90,124,152,153,316
小乘　23,35,36,38,43,45—47,51,54,55,66,71—77,83,84,86,89—91,93—95,112,114,120,150,158,171,172,175,176,178,181,186,209,221—223,281,284—286,288—290,293,299,302,305,313,315,324
心识　2,3,8,10,14,15,51,54,61,125,193,211,212,252,256,263,269—271
心所　3,11,54,59—61,82,129,185,194,204,263,270,291,296
心王　59,60,194
心性　8,16,23,25,28,38,39,44,45,49,53,78,90,113,116,120—122,124,126—129,131,132,134,135,137,139,142—144,150—155,209,212,214,219,225—237,273,280—282,285,303,317,318,323,326
心意识　193
形式逻辑　38,165,174,176,177,180
性寂　15,18,23,26,28,38,45,47,79,90,108,113,121,122,124—127,132,134,144,151,155,209,220,224,226—234,260,269,271,272,274,280,283,306,315—318
性觉　15,18,23,26,28,32,37,38,45,79,90,108,113,121,122,124—128,130—132,134,139—145,150—153,155,160,209,220,223,226,228—234,260,269,272,274,280—283,302,303,315—318
性善　39,209,211,212,220,224—228,231
熊十力　2,4,6,11—13,15,16,18,23,28,38,45,52,121,127,151,152,197,209,228—233,246,247,258,268,270,280,281,291,298,301,306,308,310,315,317,318,326
玄奘　1—5,13,16,18,22,24—27,30,32—36,38,46,48—50,52,53,55,58—63,66—70,74,77,78,81,83—87,89—92,94,96,98—101,104,105,107,111,114,116,121,126,132,138,141,145—148,150,155,158,160,166—168,173,174,176—179,182,184,185,188,189,194,195,209,211,215—218,226,235,241,243,247,265,266,272—274,279,281,285,288,289,295—298,302,303,309,311,312,315,322,323,326

Y

延寿　1—5,80,176,178,179
杨文会　4—7,12,14,17,20,33,73,129,277,280,313,314
移情　11,39,238,247—257,259,277
疑古　272—275,279
意识　3,7,9—11,17,36,48,50,55,56,60,81,91,93,117,118,140,142,179,185,193,253,255,256,263,265,269—271,275,279,283,289,295,304,305,315,320
因明　4,6,7,11—14,16,20—22,24,26—29,31—33,38,66,70,102,119,165—177,179,180,183—190,197—203,274,278,297,299,301,303,311,314,319—323
印度佛学　19—21,23—26,28,32,34,36,47,58,59,64,66,67,69,70,83,90—94,96,97,99—106,108,113,124—126,151,154,155,159,196,200,203,220,228—234,237,252,260,272,273,281,290,292,297,299,300,317,319,323,324
印顺　14,34,37,44,56,57,64,76,85,94,

95,101,103,104,106,109,113,121,142,152,155,202,235,287,300,308,314—317
有宗 36,37,39,45,74,79,80,84,90,93,95,96,101,159,199,200,202,222,231,232,235,245,282,300,318
瑜伽菩萨戒本 23,24,32,43,71—73,75,76,305,314,325
瑜伽师地论 4,6,12,13,15,24,26,35,36,48,54,67,72,77—79,83—91,93,94,99,112—114,123,137,171,173,181,183,195,210,217,218,286,293,299,302,315
瑜伽中观派 95,101,102,104—107,316
原始佛教 14,64,76,84,89,152,182,230,290,315
缘起 4,18,19,22,25,28,37,45—47,49,51,65,69,85—88,96,97,102,103,109,115—117,126,128—131,135,136,138—142,144—148,152,181,183,184,197,204,214,219,223,235,236,247,272,279,284,288—292,303,306,308,317,322

Z

章太炎 2,4—6,10,12—15,224,225,235,262,268,274,280,309,312
掌珍论 18,23,37,38,100,101,165,190,197—203,310—312,314,316,325
真常唯心 34,49,105,106,109,113,116,129,139,142,152,193,283,300,315,316
真谛 2—6,15,16,32—34,44,53,58—64,67,69,71,77,91,93,114,117,146,154,158,168,193,194,198,200,202,234,240,285,289,311
真如 2,4,6,14,18,23,24,43—48,51—53,56,59,61—63,69,80,81,115—117,128,130,131,135,139,140,142,148,152,153,157,158,165,190,191,193,195,202—208,212,234—236,262,281—283,285,291,292,294,295,309—312,324,326
真唯识量 38,176—178,247,323
正理一滴论 176,184—186,189
止观 77—80,110,128—130,132,133,137,145,157,211,294
智顗 109,110,127,128,130,132,133,135—137,294
中观 14,23,33,34,36—38,46,65,81,83,92,95—107,114—116,119,120,128,133,159,165,172,174,176,182,184,197—201,203,254,286,289,293,297,311,312,314—316,324
中论 98,99,128,170,181—183,237,289,293
种姓 2,8,18,23,24,54,92,112,126,130,141,209,210,214—219,226—228,266,282,283,325
转依 2,8,18,19,22,25,28,45,71,77,81,82,114,118,120,140,206,228,230—232,243,272,279—287,292—296,305,306,314,318,322
庄严经论 13,17,22,24,32,53—56,58—64,109,112,114,115,132,145,158,181,183,215—219,299,309,321
宗密 38,142—145,155,219—224,234

后　　记

这本专著是我主持的国家社科基金青年项目的最终成果,是在我的博士论文基础上调整了上篇并增设了下篇内容而完成的。一直以来,我对佛家唯识学颇为青睐。大名鼎鼎的中印文化的交流使者玄奘就宣扬其说。再有,因为唯识学逻辑的严密性和思辨的抽象性,吸引了近代以来诸多学术大师,例如梁启超、章太炎、欧阳竟无、太虚、熊十力、梁漱溟都对其展开研究,以思考中西印哲学的关系而为现实社会指点迷津。吕澂宗于玄奘唯识学教旨,堪为中国近现代顶尖的佛学研究大师,也是一位极有争议的人物,他是批判中国佛教的弄潮者。所以,选择吕澂唯识学思想作为研究的题目是有挑战的,问题阐述得不清楚反而被诟病。不过,这恰恰激发了我研究的兴趣。

在撰写书稿的过程中,我始终把自己摆在一个理性的观察者的位置来看待吕澂及其思想。虽然我非常钦佩吕澂先生治学的博大与精深,但并不代表我就完全赞同先生的观点。古人云:文章千古事,得失寸心知。故而,我只是尽量客观地呈现出吕澂的思想,也会加以评论,又害怕失言,因为深知文责自负的因果。我们知道,吕澂对中国佛学所依持的一些经典是否定的,他认定《楞严经》为伪书、魏译《楞伽经》错谬、《起信论》是伪书似说。以《楞严经》为例,吕澂撰有《〈楞严〉百伪》,列举一百零一条理由来论证《楞严经》的错误。可是《楞严经》真的就一无是处吗?也有学人拿出证据来反驳吕澂的观点。历史上诸多高僧大德,如智旭、德清、真可、圆瑛、太虚、印光、虚云、宣化等对《楞严经》都是高度重视的。

感仰读书时各位师长的厚爱!詹石窗先生浑厚的学识、盖建民先生严谨的学风、乐爱国先生细致的态度让我慕然起敬。感怀硕士生导师李广良先生

的深深教诲。尤其是感慰我的博士生导师刘泽亮先生的谆谆教导，笔者得益于恩师的点拨，获益良多。

感激福州大学各位师友的关怀！正因为有校领导陈少平书记宽阔慈爱的胸怀、学院庄穆院长笃厚包容的风度，方使我能够在繁琐的教学、科研工作中不断得以充实和进步。

感恩家人一直以来的支持！父母对我出生以来的无限的亲情春晖历历在目，岳父与岳母对我和爱人组成小家庭的默默付出令我难以言表。特别感谢爱人黄娴的理解，也把著作献给爱女心怡。

撰写几十万字的书稿是一个艰辛的过程，深感码字校对和搜寻文献出处比论文构思写作还要费力得多。感谢人民出版社杨文霞博士对本书出版的帮助！文中引用、参考了许多学者的重要学术观点，在此一并致谢！

最后，以一首小诗作结束语吧！释迦老聃谈空有，仲尼编易道春秋；苏格拉底思自由，东西圣哲话源流。

宏　禹

2014 年秋于福州